PLUTARCO

MORALIA

VOL. XI

EDITORIAL GREDOS

PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

XI

TRATADOS PLATÓNICOS

•

TRATADOS ANTIESTOICOS

INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
M.ª ÁNGELES DURÁN LÓPEZ Y RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 322

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por ÓSCAR MARTÍNEZ GARCÍA *(Tratados platónicos)* y CARLOS GARCÍA GUAL *(Tratados antiestoicos)*.



Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2004.
www.editorialgredos.com

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por: M.ª ÁNGELES DURÁN LÓPEZ *(Tratados platónicos)* y RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ *(Tratados antiestoicos)*.

Depósito Legal: M. 21909-2004.
ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2715-X. Tomo XI.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2004.
Encuadernación Ramos.



TRATADOS PLATÓNICOS

INTRODUCCIÓN

La tradición nos ha conservado dos escritos plutarqueos sobre doctrina platónica, las *Cuestiones platónicas* y el tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»,* al que sigue el *Epitome del tratado «Sobre la generación del alma en el 'Timeo'»,* excerpta de dos capítulos del anterior, ausente, como era de esperar ya que no es obra de Plutarco, del *Catálogo de Lamprias,* pero presente en el *corpus* planudeo. Además de éstos, el *Catálogo de Lamprias* menciona otros más relativos al pensamiento de Platón, los tratados 66, 67, 68, 70 y 221 que trataban respectivamente de la generación del Universo según Platón, de la ubicación de las Ideas, de cómo participa la materia de las Ideas, del *Teages,* y de la teleología platónica.

No se agota aquí la presencia del pensamiento platónico en la obra de Plutarco, porque a esos escritos monográficos hay que añadir otros tratados que, sin estar centrados en Platón, le conceden destacado relieve: *Isis y Osiris, La E de Delfos, Sobre el demon de Sócrates, Escrito de consolación a Apolonio,* si realmente podemos reconocerlo como obra de Plutarco; eso sin contar las numerosas citas y alusiones, prácticamente omnipresentes en la obra de Plutarco; sin contar tampoco la contaminación de la doctrina genuina-

mente platónica con desarrollos ajenos en *Sobre la cara visible de la luna,* en *Los oráculos de la pitia* y en *La desaparición de los oráculos* o, prescindiendo de la aparente crítica, encaminada siempre a confirmar la validez de la doctrina de Platón, en el *Contra Colotes.*

Produce cierta sorpresa el que, siendo indiscutibles la adhesión y el interés de Plutarco por la filosofía de Platón, no sea ésta objeto directo de sus escritos más que en los pocos casos antes citados. Causa de ello podría ser lo que el autor dice al principio del tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* donde alude a su discordancia con «la mayoría de los platónicos» de su época a los que, como se ve en el desarrollo de la exposición, no quiere herir[1] . En ello tenemos, a la vez, testimonio de que la actividad de Plutarco se ejerce más que en las coordenadas de la Academia, junto a ella[2], porque, si bien resultan evidentes su simpatía y sus deseos de no entrar en querellas con sus amigos académicos también podemos ver que Plutarco tiene conciencia de sus discrepancias con ellos y que, cuando se decide a entrar en los temas que las suscitan, no teme ponerlas en pri-

---

[1] Testimonio de ello tenemos en 1025B, donde evita nombrar a los que defienden que la que es difícil de mezclar es la identidad y no la alteridad. Cf. R. AGUILAR, *La noción del alma personal en Plutarco,* Tes. doc., Madrid, 1981, pp. 185-186.

[2] En la polémica creada a raíz de la publicación del libro de J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy,* Gotinga, 1978, para quien la influencia de la Academia en Plutarco sólo pudo ser superficial, han vuelto a defender una importante vinculación a los académicos de su tiempo P.-L. DONINI, «Plutarco, Ammonio e l'Academia», en F. E. BRENK e I. GALLO (eds.), *Miscellanea Plutarchea,* Ferrara, 1986, págs. 98-99 y D. BABUT, «Plutarco y la Academia» en J. GARCÍA LÓPEZ y E. CALDERÓN DORDA (eds.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza,* Madrid, 1991, págs. 3-12 y la mayoría de los especialistas, que la dan por supuesta.

mer plano si unos u otros acusan a Platón de inconsistencia o si pretenden hacerle decir cosas distintas de las que, a juicio de Plutarco, sostiene no sólo en el pasaje citado, sino el entramado del conjunto de su doctrina.

Por su parte, la abrumadora abundancia de citas platónicas en la obra del queronense es claro indicio de la importancia que en estos momentos de proliferación de escuelas y sectas filosóficas tenía la filosofía de Platón[3] o, por lo menos, algunos aspectos de la filosofía platónica, porque ésta es muy amplia y compleja y cada época ha podido poner el acento en un aspecto distinto. Pues bien, todo indica que en tiempos de Plutarco, un momento en que se va haciendo realidad el sincretismo de los nuevos cultos importados de Egipto y de Oriente con los dioses griegos que ahora ocupan el primer plano, como Asclepios o Dioniso, o con las advocaciones de los dioses tradicionales actualmente preferidas, que son las que apuntan a la benevolencia y providencia divinas; en un momento en que las sectas filosóficas contribuyen a abonar sentimientos de universalismo, haya una especial sensibilidad por los aspectos escatológicos, cosmológicos y metafísicos en la medida en que se relacionan con los anteriores[4]. Todos estos aspectos coinciden en el *Timeo*, un diá-

---

[3] A pesar de suscitar tan gran interés, la segunda de las dos obras de Plutarco incluidas en este tomo es, junto con el anónimo comentario al *Teeteto* parcialmente transmitido por el papiro *PBerol* 9782, que se data en el s. I a. C., nuestro único ejemplo de comentario seguido de textos platónicos para esta época.

[4] Cf. CH. FROIDEFOND, «Plutarque et le platonisme», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* II, 36, 1, Berlín-Nueva York, 1987, págs. 184-233, [págs. 188-189]; P.-L. DONINI, «Il *Timeo:* unità del dialogo, verosimiglianza del discorso», *Elenchos*, 9, 1988, 5-52; F. FERRARI, «Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*», *Athenaeum* LXXXIX, 2, 2001,», págs. 529-533.

logo que resultaba especialmente atractivo en este momento[5]. Son, en todo caso, aspectos prioritarios para una personalidad como la de Plutarco, un hombre profundamente religioso que está perfectamente al tanto de las corrientes filosóficas de su época.

Por lo demás, el singular relieve que dentro de la obra platónica se concedía en tiempos de Plutarco al *Timeo* no constituye novedad, puesto que todo indica que, incluso en vida de Platón, este diálogo fue objeto de discusiones y críticas, que, al parecer, alentaba él mismo en la Academia[6]: Aristóteles, Crantor, Espeusipo y Jenócrates inician los comentarios más o menos amplios que continúan muchos estoicos, Epicuro, los Alejandrinos y los escépticos y que, después de Plutarco, han de proseguir hasta el s. XVII. Las razones de ese continuado interés son, sin duda, varias; entre ellas, al menos en los primeros comentaristas y críticos, destaca el deseo de resolver las propias oscuridades del tex-

---

[5] FERRARI, «Πρόνοια platonica e νόησις aristotelica: Plutarco e l'impossibilità di una sintesi», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ y R. M.ª AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles,* Madrid, 1999, págs. 63-77, insiste en la lectura de índole predominantemente teológica de la que era objeto el *Timeo* en tiempos de Plutarco. Sobre ello se habían pronunciado ya H. DÖRRIE, «Der Platonismus in der Kultur und Geistgeschichte der früheren Kaiserzeit», en *Platonica Minora,* Múnich, 1976, págs. 166-210; DONINI, «Plutarco e la rinascita del platonismo», en G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica,* Vol. I, tomo 3, Roma, 1994, págs. 35-60.

[6] Aristóteles publicó su diálogo *Sobre la filosofía,* en el que criticaba la exposición platónica de la generación del mundo, en vida de Platón. No hace más que iniciar el debate, porque en el *Acerca del cielo* I 9, 279b32 ss., critica a los discípulos que, rechazando la tesis de la generación del mundo en el tiempo, intentaban justificar el que Platón hablara de ello aduciendo «motivos didácticos».

to platónico[7]. En efecto, el discurso de Timeo va dirigido a unos interlocutores familiarizados con los métodos de la ciencia[8], a los que basta una alusión para tener presente una teoría, al corriente de los recientes progresos de las matemáticas, acostumbrados a un vocabulario que difiere, porque también difiere el tema, del que solemos encontrar en el conjunto de los diálogos. Las disparidades entre las interpretaciones de Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates, asiduos todos ellos de la Academia, nos impiden acudir al recurso fácil de nuestra ignorancia de las «doctrinas no escritas» para justificar las diferencias; dado que los discípulos directos discrepan sobre la interpretación del *Timeo,* la ambigüedad habrá de ser atribuida al propio diálogo, que, por lo demás, ha seguido y sigue suscitando interpretaciones dispares e, incluso, contradictorias entre los comentaristas e intérpretes. Esas ambigüedades sustentan interpretaciones diferentes, de modo que este diálogo confirma la tesis básica de la Teoría de la Recepción y no sería exagerado decir que cada lector del *Timeo* ha leído un diálogo diferente.

Al mismo tiempo, todas esas posibles lecturas[9] han ido adhiriendo al texto inicial de Platón, contribuyendo involuntariamente a hacer más opaco todavía un texto de por sí oscuro; por eso, en su aspiración de explicar la que él entiende

---

[7] Sobre las oscuridades de los textos filosóficos, sus variedades y su caracter voluntario, véase J. BARNES, «Metacommentary», *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* 10, 1992, 267-281. No obstante, las oscuridades de Platón, especialmente en el *Timeo,* suelen atribuirse a las dificultades de la materia tratada.

[8] *Timeo* 53c.

[9] El estudio sistemático de las mismas, tanto antiguas como modernas y contemporáneas, ha sido realizado por L. BRISSON, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du* Timée de *Platon,* Sankt Augustin 1994[2]. Para las primeras véase también, M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen* Timaios *nach den antiken Interpreten,* I, Leiden 1976.

como auténtica doctrina platónica, Plutarco se ve obligado a empezar por apartar ese lastre que hace pantalla y nubla el acceso directo a la misma. En esos casos rechaza el recurso de ocultar la dificultad en «razones expositivas», «didácticas», etc. y la destaca con trazo grueso, convencido de que su lectura es más adecuada y, sobre todo, más *fiel* que la de los que «estudian a Platón asustados y pidiendo socorro» o los que lo toman como pretexto o cobertura de sus propios planteamientos[10].

Lo primero que habrá de destacarse, pues, es esa voluntad de fidelidad[11]. Frente a Jenócrates y a Crantor y a los seguidores de uno y otro, a todos los cuales acusa por igual en 1013B haberse «desviado totalmente de la opinión de Platón», Plutarco parece haber tomado a cuenta propia la advertencia que él mismo predica en la primera *Cuestión*[12]

> lo mismo que si el aire en los oídos no está tranquilo y libre de voz propia, sino lleno de ecos y de zumbidos, no se capta con precisión lo dicho, así también si algo, desde dentro, perturba con el estrépito de su réplica al elemento que juzga los argumentos filosóficos, será difícil comprender lo dicho desde fuera.

Por eso parece adoptar la actitud de ese filólogo cuya necesidad puede percibirse en el pasaje del *Fedro* en el que Pla-

---

[10] *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* 1013D-E y 1013B.

[11] «Non sempre Plutarco fu più amico della verità che di Platone» dice A. M. Baattegazzore, «L'atteggiamento di Plutarco verso le scienze», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze,* Génova 1992, págs. 19-49, concretamente, págs. 32-33, actitud que ejemplifica con la exégesis del *Timeo* y califica a nuestro autor de «fedele a oltranza a Platone». Sin embargo hemos de ver que, pese a su sincera voluntad de fidelidad, también Plutarco altera el texto platónico para hacerle decir lo que él querría que dijera.

[12] 1000B-C.

tón constata que el texto escrito requiere la constante ayuda y protección de su padre frente a las manipulaciones de unos y otros. Como ese filólogo implícito, Plutarco rompe una lanza en su *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* para que la doctrina del maestro se difunda sin mutilaciones ni excrecencias. De este modo, su fidelidad revierte en respeto a la literalidad de lo dicho y se refleja en las constantes citas de otros pasajes de los diálogos en los que cede la palabra al filósofo para que al oírlo en sus propias palabras se conjure el riesgo tergiversar su pensamiento.

Fidelidad a la doctrina y lectura literal podrían sugerir adhesión mimética, incapaz de desarrollar demostraciones originales propias[13]. No es esa la actitud de Plutarco. Tiene su propia opinión sobre una serie de puntos fundamentales, por ejemplo, la famosa *anánkē,* que le permite resolver el difícil problema de la causa y origen del mal, aunque, por sostenerla, pudo incurrir en la misma conducta que critica[14]. Vemos, en efecto, que algunas de esas abrumadoras citas se interrumpen a veces antes de llegar al punto en que las palabras de Platón podrían arruinar la tesis de Plutarco, como ocurre en *Leyes* 896D-E a propósito del «alma perversa»,

[13] Para H. Cherniss, en su introducción al *De animae procreatione in Timaeo,* en *Plutarch's Moralia,* XIII, 1, págs. 135-136, la interpretación «literal» que hace Plutarco de la creación del alma y del mundo en el *Timeo* no es consecuencia de la lectura literal del diálogo, sino al revés, son la teología y la teodicea de Plutarco las que exigen esa lectura literal. Ya antes, la relación de este tratado con la teología de Plutarco había sido establecida por D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* París, 1969, págs. 139-142, especialmente, pág. 287. En el mismo sentido abunda Froidefond, *loc. cit.*

[14] Cf. mi intervención en el V Congreso Internacional de la I. P. S. Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999, «Plutarco ante el problema del mal en Platón», en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M.ª Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles,* Madrid, 1999, págs. 333-342.

etc.[15]. Llegamos así a una señalada característica del método exegético plutarqueo que, como oportunamente ha indicado F. Casadesús[16], «bajo la apariencia de un comentario explicativo, introduce ligeras modificaciones, que acaban conformando un nuevo modo de entender el *Timeo*».

Otras dificultades proceden del vocabulario. A pesar de su voluntad de precisión y claridad, Platón no disponía del repertorio terminológico que su tema requería y tuvo que acudir a los medios a su alcance para conseguir expresar su pensamiento, especialmente a metáforas varias para un mismo objeto que, por ser metáforas y por su variedad, no pueden dejar de crear ambigüedad[17]. Buen ejemplo de ello tenemos en el nuevo elemento necesario para la generación del cuerpo del mundo que es designado como «receptáculo» o «nodriza» —adaptación de un término habitual que es vaciado de su significado y dotado de otro nuevo—, pero ese mismo nuevo elemento es también llamado *chṓra,* aunque esta *chṓra* del *Timeo* no es «extensión de tierra», «región» o «país», «emplazamiento», etc., sino algo semejante al *ek-*

[15] La mutilación procede a la inversa, omitiendo las palabras inmediatamente anteriores, en la cita de *Político* 273b porque la mención a «la parte corpórea de la mezcla» no le hubiera permitido identificar «el aspecto congénito de su antigua naturaleza» con el alma precósmica. Sobre esta manipulación del texto para adecuarlo a la exégesis sostenida, véase Ferrari, «Struttura e funzione», pág. 548 e «Introduzione», en F. Ferrari y L. Baldi, *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo,* Nápoles, 2002, págs. 18-20.

[16] «Comentarios plutarqueos sobre la creación del mundo en el *Timeo* de Platón», en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M.ª Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles,* ob. cit., págs. 247-260, especialmente, pág, 249.

[17] Sobre los reproches que por usar metáforas poéticas dirige Aristóteles a Platón, véase M. Dixsaut, «D'un antiplatonisme à l'autre», en M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon.* I, *Le platonisme dévoilé,* París, 1993, págs. 9-25, concretamente, págs. 11-12.

mageîon, cera blanda en la que se imprime un sello, a pesar de lo cual conserva de su valor normal una imprecisa relación con lo espacial que me inclina a entender esa enigmática *chōra* como aquello que asegura las condiciones de la espacialidad. Otras veces Platón ha utilizado un término preciso, pero los siglos lo han hecho caer en desuso y han ido imponiendo otro. Plutarco es consciente de este problema, que resuelve aclarando el alcance del término utilizado por Platón y advirtiendo en qué precisas condiciones puede ser sustituido por la palabra moderna que se ha impuesto en el uso. Otros casos son más escurridizos, porque se ha mantenido el significante del término platónico, pero el significado ha podido variar en función de las modulaciones impuestas por los filósofos y escuelas que han ido ejerciendo su actividad en los siglos que median entre Platón y Plutarco[18]. Este problema nos muestra todas sus aristas con respecto al término *ousía* que muchos traductores de Platón evitan verter por *substancia* o *esencia* porque en el uso filosófico de estos términos pesan decididamente las precisiones derivadas de su empleo por parte de Aristóteles, pero cuyas connotaciones pueden estar más o menos presentes en el uso del mismo por Plutarco, incluso cuando está citando a Platón[19].

Al margen de los puntos comunes a las *Cuestiones platónicas* y al tratado *Sobre la generación del alma,* hay un aspecto omnipresente en ambos escritos: diga lo que diga Platón, Plutarco se esfuerza en argumentar de modo que la

---

[18] Un problema similar acerca del término *historia* en *La desaparición de los oráculos* se ha planteado P.-L. DONINI en «Problemi del pensiero scientifico a Roma: il primo e il secondo secolo d. C.» en G. GIANNANTONI y M. VEGETTI (eds.), *La scienza ellenistica,* Nápoles, 1984, págs. 334-375.

[19] Por eso, pretendiendo traducir a Plutarco, he optado por *esencia.*

conclusión confirme que llevaba razón. Esta actitud, tan diferente de la que trasluce en las críticas de los primeros académicos, y que, como bien dice W. Burkert[20], es compartida por la mayoría de los platonistas antiguos o modernos, es, en el caso de Plutarco, un nuevo testimonio de su indiscutible sentimiento de fidelidad al filósofo que eligió como maestro. Siendo este objetivo fundamental en su exégesis del pensamiento platónico es fácil comprender el interés que pone en desmontar las acusaciones de inconsistencia que se han formulado contra Platón, bien por sostener tesis contrapuestas en distintos pasajes de los diálogos, bien por adoptar actitudes diferentes en el conjunto de su filosofía. F. Ferrari[21] ha estudiado los procedimientos a los que solían recurrir los platónicos y, con ellos, Plutarco, para negar validez a dichas acusaciones.

Traducción y notas

Por su propia naturaleza, cada uno de los tratados reunidos en este tomo pertenece a un género distinto. De las características de los *zētḗmata*, de las fórmulas que alternan para plantear la cuestión, de las que van introduciendo las posibles soluciones, de la jerarquización de las mismas, se ha de tratar en la introducción a las *Cuestiones platónicas*. En cuanto a la introducción del epítome, lo poco que hay que decir desde el punto de vista formal es que tiene el tono desangelado y seco de unos apuntes mal tomados y, por supuesto, sin pretensiones estilísticas. Mayor interés tiene el

---

[20] *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. ingl., Cambridge-Mas., 1972, pág. 323, n. 7: «It seemed self-evident to the Platonist that Plato knew all the correct answers, at least to any important question».

[21] «Struttura e funzione», págs. 538- 549.

Sobre la generación del alma en el «Timeo», que, en realidad, es un híbrido de carta familiar y de lo que hoy llamaríamos artículo científico; del primer aspecto derivan expresiones, fórmulas y recursos como interpelaciones a los destinatarios[22] que, en alguna medida nos aproximan a la lengua coloquial de la *élite* intelectual, una lengua que pudiera ser el paralelo a finales del s. I y principios del s. II d. C. de lo que es la de los diálogos platónicos en el s. IV a. C. Por su parte, el contenido científico impone un determinado modo de desarrollar los argumentos[23] y, sobre todo, un vocabulario técnico cuya precisión se paga con la merma de libertad en el uso de recursos literarios. Todo esto es lo que la traducción presente ha intentado reflejar.

Las numerosas notas aclaratorias que exigen unos textos de esta índole se justifican en las propias dificultades de los temas tratados en las *Cuestiones platonicas* y en el *Sobre la generación del alma en el «Timeo»*, puesto que en ambos casos estamos ante debates de tesis filosóficas o científicas con las que no todos los lectores han de estar necesariamente familiarizados. Intentando centrar un poco mejor la cuestión, el primer problema que se nos plantea es el de las referencias a los pasajes de los diálogos platónicos citados por Plutarco o a las obras de los demás filósofos aludidos; otras notas recogen las referencias a otros pasajes del corpus pla-

---

[22] Estas interpelaciones al destinatario aparecen también en escritos plutarqueos de otro tipo, incluso en las *Vidas*.

[23] Buen ejemplo de ello tenemos en las dicotomías que nos ha impuesto el esquema de la primera parte y en la gradación de los argumentos parciales en la segunda del *Sobre la generación del alma en el «Timeo»*: primero los números; después, por un lado, sus propiedades en la suma con la comprobación de las mismas en la escala diatónica y en las relaciones astronómicas; por otro, sus propiedades en la multiplicación, a lo cual pertenecen las demostraciones gráficas, después, como en el caso anterior, las comprobaciones en las escala musical y en las relaciones astronómicas.

tónico relativos al mismo punto —o susceptibles de aclararlo— tanto si confirman como si invalidan la tesis del polígrafo. Del mismo modo han sido recogidas las referencias a otros pasajes del corpus plutarqueo que puedan confirmar, matizar o aclarar lo que sostiene en un pasaje concreto. Otro bloque de notas procede de la bibliografía generada en torno al pensamiento y a los escritos platónicos, que es inmensa, empezando ya, como se ha indicado anteriormente, en vida de Platón para continuar hasta nuestros días. Con respecto a los antiguos hemos recogido el máximo posible —en lo que reconozco agradecida mi deuda, especialmente, con H. Cherniss— de las referencias a las opiniones que pudo conocer Plutarco y, salvo que sean nuestros transmisores de los planteamientos pitagóricos o arrojen especial luz, he prescindido de los posteriores.

En cuanto a la bibliografía moderna sobre Platón y sobre Plutarco, era inevitable renunciar a toda pretensión de ser, no digo ya exhaustiva, sino de citar todas las obras realmente importantes. Aquí me he limitado a citar en nota, de entre las que he manejado, las que me han servido para ver las cosas más claras.

Al margen de las notas relativas a los aspectos antes mencionados hay otras referidas a los filósofos y matemáticos citados por Plutarco, sobre los que se dan unas mínimas indicaciones.

Por último hay otras notas más cuyo objetivo es dejar constancia de la lección preferida cuando nos apartamos de la edición de C. Hubert-H. Drexler, en la que se basa esta traducción.

M.ª ÁNGELES DURÁN LÓPEZ

CUESTIONES PLATÓNICAS

INTRODUCCIÓN

Encontramos los primeros usos de *zētēmata* como término técnico en el marco de la explicación de los poemas homéricos; se aplica a la exposición de una dificultad en la interpretación de una palabra o un verso, seguida de una propuesta de solución. Después, el modelo se aplicó a pasajes de otros autores, a anécdotas, etc., como las que se tratan en el *Banquete de los Siete Sabios* o como las que Plutarco recoge en sus *Charlas de sobremesa*. En efecto, según dice él mismo [1], eran especialmente adecuadas para esas ocasiones. En esas reuniones vió H. Dörrie [2] el portillo por el cual los temas filosóficos, si bien con un enfoque divulgativo, consiguieron introducirse en los *zētēmata,* género que, a su juicio, corresponde en principio, a la filología. El planteamiento de Dörrie ha sido criticado[3] porque su oposición entre *filosofía* y *filología* no

---

[1] Cf. *Charlas* 614A-E y 686B-D.

[2] *Porphyrios' «Symmikta Zetemata». Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten,* Múnich 1959, págs. 1-4.

[3] Cf. J. Opsomer, «Ζητήματα: structure et argumentation dans les *Quaestiones platonicae',* en J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales,* Madrid, 1996, págs. 71-83, con amplias referencias bibliográficas.

responde al uso documentado en Plutarco[4] ni es general entre sus contemporáneos. De hecho, Plutarco consideraba el conjunto de las *Charlas de sobremesa* como práctica de la filosofía[5] y, con más razón aún, debía atribuir carácter filosófico a las *Cuestiones platónicas*.

Las *Cuestiones platónicas* son una colección de diez pequeños comentarios a puntos concretos del pensamiento platónico, que pueden centrarse en un sólo pasaje o enlazar varios, intentando explicar unos por otros, —por ejemplo, en la *Cuestión* III acude al *Timeo* para explicar *República* 509d-511e—. Plutarco no aborda en ellas aspectos esenciales, como hace en el tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* sino «curiosidades» marginales sobre detalles que Platón no estimó oportuno desarrollar en sus pormenores, expresiones metafóricas cuyo simbolismo se intenta desvelar, etc. Plutarco se inscribe con ello en una larga tradición de la que da testimonio cuando alude, para aceptarlas o rechazarlas, a las soluciones propuestas por unos u otros en las discusiones que continúan las que tenían lugar en la Academia y que se hacen aún más vivas después de la muerte de Platón.

El ya aludido carácter puntual de los temas tratados, es común a otros tipos de escritos plutarqueos, las *Charlas de sobremesa,* por un lado, y las diferentes *Aitíai* —*Cuestiones romanas, Cuestiones griegas* y *Cuestiones sobre la naturaleza*—, por otro. En todos ellos es posible ver la huella de notas o apuntes tomados al hilo de sus lecturas —los *hypomnēmata* a los que alude en el *Sobre la paz del alma* 464F— que Plutarco selecciona y utiliza variamente al introducirlos en sus diferentes escritos. No obstante, lo que tenemos en las *Cuestiones platónicas* no es el material doxográfico de los *hypomnēmata* en bruto, previo a la menor elaboración con vistas a su publicación, porque, aunque el conjunto de esta obra carece de los elementos de contextualización que en el *Banquete de los Siete Sabios* o en las *Charlas de sobremesa* se en-

---

[4] *Sobre las contradicciones de los estoicos* 1046D y F, *Sobre las nociones comunes contra los estoicos* 1078E y 1084D.

[5] Cf. P.-L. Donini, «I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze,* ob. cit., pág. 116.

cargan de sugerir que esas conversaciones tienen lugar en una reunión concreta, en la que intervienen unos interlocutores concretos, que sostienen tesis concretas y determinadas, etc., obedece a un tipo de composición cuyas características fueron estudiadas por A. Gudeman[6] y, posteriormente, por F. Romano[7] y por J. Opsomer. Más difícil resulta distinguir los *zētḗmata* y las *aitíai* cuyos parecidos se suelen justificar en su común origen en las anotaciones de Aristóteles y su Escuela. Estudiando el uso de ambos términos en Plutarco, J. Boulogne[8] ha constatado que el queronense prefiere utilizar *zētḗmata* para las dificultades que suscitan las afirmaciones de poetas o filósofos y, en cambio, prefiere el término *aitía* cuando el problema que quiere plantear es la determinación de las causas de hechos observados. Para Opsomer, en cambio, la clave del uso de *zētḗmata* reside en la relación de la cuestión propuesta con un pasaje concreto y en su aspecto estrictamente exegético.

Frente a los escritos afines de tipo simposíaco, las *Cuestiones platónicas* carecen de introducción —los manuscritos que contienen la obra entera, X, J, g, E, B, ε, n advierten «no se encontró el principio»— y de conclusión, que confieran algún tipo de unidad a esos diez[9] breves comentarios yuxtapuestos sin que fórmula alguna permita vislumbrar el motivo de la selección o del modo de ordenarlos. En efecto, el único común denominador es que el tema sometido a discusión es tratado, o simplemente aludido, en alguno de los diálogos de Platón. No obstante, es perceptible el especial relieve que en esta selección de temas platónicos se concede al *Timeo*.

---

[6] Λύσεις, *RE*, 1927, col. 2511, 1 - 2529, l. 34.

[7] F. Romano, «Le Questione platoniche di Plutarco di Cheronea», *Sophia* 33 (1965), 116-131.

[8] J. Boulogne, «Les *Questions Romaines* de Plutarque», *ANRW* II, 33. 6, 1992, pág. 4683.

[9] No parece que sea casual el que las *Cuestiones platónicas* sean precisamente diez porque en el libro IX de las *Charlas de sobremesa* (736C) Plutarco se justifica por haberse pasado del «habitual diez», número de *Cuestiones* que, efectivamente, incluye en cada uno de los demás.

Desde el punto de vista de la forma cada una de las *Cuestiones platónicas* consiste en una pregunta formulada de un modo impersonal para la que se proponen dos o más respuestas[10]. Tanto las preguntas como las respuestas son introducidas por una serie de fórmulas alternantes; son igualmente formularias las expresiones que permiten pasar a otra posible respuesta, destacando en este apartado, las fórmulas que responden al tipo *skópei mḗ, hóra dè mḗ* y similares con las que Plutarco quiere llamar la atención sobre la respuesta que, a su juicio, resuelve la cuestión o, por lo menos, una de las cuestiones abordadas en el proceso de la argumentación.

Hay, sin embargo, *Cuestiones* que, realmente, quedan sin solución: esto ocurre, como veremos, en la primera; más llamativo aún es el caso de la VI que, a pesar de la jerarquización evidente entre las dos alternativas propuestas, omite la esperada síntesis, posiblemente, como apunta J. Opsomer[11], porque Plutarco había creado artificialmente el dilema que plantea.

Con respecto al contenido, podemos agrupar, por un lado, las *Cuestiones* que intentan zanjar la polémica acerca de la interpretación de algún aspecto del pensamiento platónico. Son interesantes tanto por darnos un testimonio vivo de las distintas y, con frecuencia, contradictorias corrientes de opinión que han surgido entre los *platónicos*, como por permitirnos captar en qué medida nacen esas discusiones del *parti pris* de unos y otros y en qué medida derivan de oscuridades o ambigüedades del texto platónico. O ambas cosas a la vez, como nos ocurre en la *Cuestión* IV, en la que Plutarco saca partido de la somera exposición platónica sobre el mal, para dar paso a la misma teoría que como interpretación personal desarrolla en *Sobre la generación del alma*.

La *Cuestión* III tiene origen en un problema de crítica textual: en *República* 509e el manuscrito de Plutarco pone *ánisa,* lectura frente a la cual caben las variantes *an'ísa* o *an ísa;* nuestro autor

---

[10] En este esquema podría verse un reflejo del *in utramque partem disputare* que según Cicerón, *Of.* 2, 7-8, había adoptado la Academia con Arcesilao como medio de aproximación a un mejor conocimiento.

[11] Ζητήματα, pág. 79.

va a justificar la de su manuscrito por razones ideológicas[12]. Este primer motivo, en el que el problema puramente filológico es subordinado a sus consecuencias filosóficas[13], le permite completar el argumento en un aspecto que Platón no estimó necesario plantear —¿qué segmento es mayor?— y cabe la duda sobre qué fue primero en el alma de Plutarco, si el problema de lectura o el apostar por la mayor extensión del segmento de lo inteligible[14]; en todo caso, este último extremo, con un suave cambio de tema, le va a permitir dar una respuesta personal, no la platónica, a una cuestión distinta de la que se planteaba inicialmente: ¿cómo es que, estando tanto los humanos como el Universo constituidos de cuerpo y alma, son los unos mortales y no el otro? Tras esto, volviendo a Platón, da, al parecer, de lado a la pregunta inicial y, apoyándose en una alusión a la Escala de Diotima, cierra su comentario con una exhortación a emprender la ascención dialéctica. Sin embargo,

---

[12] Contra la opinión de Dörrie, «Formula analogiae: an Exploration of a Theme in Hellenistic and Imperial Platonism», en H. J. Blumenthal y R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, Londres, 1981, págs. 40-41, quien sostiene que Plutarco defiende aquí la variante *ánisa*, frente a las otras posibles, comparto las de F. Romano, *loc. cit.* pág. 123, J. Dillon, «Tampering with the Timaeus: Ideological Emendations in Plato, with Special Reference to the Timaeus», *American Journal of Philology* 110 (1989), 51-52 y Opsomer, Ζητήματα, pág. 80, n. 38, de acuerdo con la cual Plutarco intentó explicar la lectura *ánisa* de su manuscrito.

[13] En verdad, no proceden de otro modo los estudiosos que en la actualidad siguen interviniendo en la polémica filológica suscitada por la ambigüedad del texto; la lectura que más adeptos tiene hoy es, precisamente, la defendida por Plutarco; también las razones aducidas para justificarla son básicamente las mismas que nuestro autor discute en esta *Cuestión*. Para más detalles véase E. Chambry, *Platon. Oeuvres complètes. T. VII, 1e partie, La République*, París, 1933, [reprint., 1975[8]], pág. 140, n. 2.

[14] Aunque, frente a quienes consideran que esta discusión carece de inportancia, C. Schoppe, *Plutarchs Interpretation des Ideenlehre Platons*, Münster-Hamburgo, 1994, pág. 19, sostiene que Plutarco no emplea *meîzon* en el sentido de «cuantitativamente mayor», sino de «ontológicamente más importante», el desarrollo del argumento de Plutarco apunta, en mi opinión, a una mayor extensión, en sentido habitual.

la claúsula final, cita literal de la frase con la que Diotima culmina su famosa Escala, sugiere en este nuevo contexto que ese «piélago de belleza» que es la Belleza en sí, no sólo es algo más real, más auténtico y más puro, como en el *Banquete* platónico, sino también más extenso que las múltiples y mezquinas bellezas de los cuerpos, los saberes y las actividades de nuestro mundo cotidiano[15].

Cabe pensar que también la *Cuestión* VIII tenga su origen en las implicaciones filosóficas que derivan de problemas de crítica textual: en *Timeo* 40c el manuscrito de Plutarco, como la mayoría, daba *illoménēn*, «girando», lectura que es, asimismo, la que conocía Aristóteles; pero esta lectura contradice la tesis de la inmovilidad de la Tierra que Platón demostraba en *Fedón* 99b y que parece sustentar la representación de la Tierra en *Fedro* 246e-247a. Como quiera que esa tesis había quedado superada, Plutarco sugiere la posibilidad de que en su vejez el propio Platón hubiera concebido, junto al movimiento de rotación, el de traslación de la Tierra. Con todo, el eventual cambio de opinión de Platón no resuelve la contradicción que Plutarco quiere eliminar. El modo más sencillo de obviar el problema sería introducir una enmienda en *Timeo* 42d sustituyendo el genitivo por un dativo que, en vez de «las almas fueron sembradas en la Tierra, en la Luna y en todos los demás instrumentos del tiempo», nos permitiera leer «en el tiempo las almas fueron implantadas en los adecuados cuerpos instrumentales». Pero Plutarco rechaza esta solución de comodidad, porque no es ésta la única ocasión en la que Platón se refiere en el *Timeo* a los astros como «instrumentos del tiempo»; rechaza igualmente la interpretación puramente física según la cual

> la Tierra es instrumento del tiempo, ya que no se mueve como los astros, sino que al permanecer girando siempre en el mis-

[15] Tal vez sea posible encontrar la clave de este desplazamiento interpretativo en las graves dificultades que supuso la Teoría de las Ideas para la Academia Antigua, no sólo en cuanto a la naturaleza de las mismas, sino también en cuanto a la participación en ellas de las cosas sensibles y, fundamentalmente, en cuanto a las relaciones de las Ideas entre sí.

> mo lugar sobre sí misma, proporciona a los que se trasladan ortos y ocasos con los que se definen las primeras medidas de los tiempos, los días y las noches».

Desbrozado así el camino de interpretaciones insuficientes, Plutarco empieza por hacernos cobrar conciencia de la verdadera clave del problema: no reside éste en ninguno de los extremos considerados hasta ahora, sino en nuestro modo de concebir el tiempo en el que pesan indebidamente las definiciones propuestas por Aristóteles, Espeusipo o los estoicos. Las múltiples dificultades que nos ha ido planteando el texto se disiparán cuanda hagamos el esfuerzo de entenderlo al modo platónico y veamos que

> el tiempo no es accidente ni contingencia de un eventual movimiento, sino causa, potencia y principio de la simetría que asegura la cohesión de todo lo que existe y de la organización cuyo movimiento regula la naturaleza del Universo, porque ésta está dotada de vida. Antes bien, por ser movimiento la propia organización y simetría son llamadas tiempo.

En grupo aparte hemos de incluir las *Cuestiones* en las que Plutarco intenta explicar el sentido de una metáfora, expresión, etc. Así ocurre en la *Cuestión* VI donde intenta explicar la afinidad de la naturaleza del «ala» del alma con lo divino o en la segunda «¿Por qué será que al dios supremo lo llamó padre y creador de todas las cosas?», que parece brindarle oportuno pretexto para insistir, contra Numenio en una idea propia [16] que defiende con ardor y que desarrolla con mayor detenimiento en *Sobre la generación del alma* 1041E: el dios es creador del Universo en cuanto que impone orden a la materia caótica, y padre del mismo porque «el alma no es sólo producto, sino también parte del dios y no se ha producido por obra suya, sino de él y a partir de él».

---

[16] Idea propia, no platónica, porque lo único que dice PLATÓN *(Tim.* 29e) es que el demiurgo quiso «que todo fuese parecido a él en la mayor medida posible». Sobre esta divergencia de Plutarco con respecto a lo que dice realmente Platón, cf. BRISSON, Op. cit, págs. 297-299.

En este mismo grupo incluiremos la primera *Cuestión* que, en primera lectura, puede darnos la impresión de tomar el texto como pretexto porque, si la entendemos literalmente, tiene su respuesta en el mismo diálogo, en el mismo pasaje, del que nace. En efecto, la pregunta que Plutarco formula «¿Cómo será que la divinidad le mandaba a Sócrates que ayudara a parir a otros, pero a él le prohibía procrear, como se dice en el *Teeteto?»* es contestada por el propio Sócrates en 149b: ninguna mujer apta para procrear es partera; sólo se dedican a este oficio las que ya no pueden ser madres. Pero Plutarco prescinde de la descripción de las cualidades requeridas para ejercer de comadrona y del proceder de estas mujeres —un clarísimo ejemplo de analogía técnica por medio del cual Sócrates da cuenta de su propia actividad— y pasa directamente a las conclusiones. La omisión de ese pasaje revela que a Plutarco no le interesa la respuesta propiamente dicha, sino que, sin metáforas ni mitos, quiere iluminar el término comparado, esto es, el talante crítico de Sócrates, su método de enseñanza, su oposición a la que practican los sofistas, etc. Los siglos que median entre Sócrates y Platón y el propio presente de Plutarco dejan sentir el peso de su erudición y de su tendencia al sincretismo, señaladas características que separan el mundo helenístico e imperial del mundo clásico, en la tentación de una solución

> si hay ciencia de lo verdadero y la verdad es una, no participa de ella menos que el que la encontró el que ha aprendido del que la encontró; pues recoge más el que no cree tener y recoge lo mejor de cada cual, del mismo modo que el que no ha engendrado adopta al mejor hijo

que no podrían compartir ni Sócrates ni Platón. El primero porque, como indica el frecuente final aporético de sus discusiones, prefiere a la respuesta la búsqueda de una respuesta; el segundo, en cuyos *Diálogos* toda definición *ex akoês,* es decir, toda definición debida a otro, conduce casi sin excepciones al fracaso, porque, consciente de que somos peregrinos en este mundo de inestabilidad y cambios, no deja de exhortarnos a andar el camino, a emprender e intentar culminar la ascensión dialéctica. Por eso, para

volver a la ortodoxia de la doctrina platónica, Plutarco se refugia con cierta brusquedad en la doctrina de la reminiscencia que, en verdad, implica un cambio de tema.

También da la impresión de tomar el texto como pretexto en la *Cuestión* V en la que se pregunta por qué Platon utiliza sólo figuras rectas en la construcción del mundo cuya descripción emprende en el *Timeo,* siendo así que también las hay redondas. Y no podemos suponer que se haya olvidado de ellas, porque cita explícitamente la esfera. El argumento que desarrolla recuerda los que expusieron los sofistas Antifonte y Brisón intentando resolver el problema clásico de la cuadratura del círculo.

En otros casos Plutarco completa por su cuenta la explicación apuntada por Platón, como ocurre en la *Cuestión* VI a propósito de los fenómenos de impulsión.

Singular es, en mi opinión, el caso de la *Cuestión* X en la que Plutarco se pregunta por qué son *ónoma y rhêma* las únicas partes de la oración que menciona Platón e intenta justificar el proceder del admirado maestro; para ello acude a dos argumentos principales: las demás, o se pueden reducir a las anteriores como es concretamente el caso del pronombre, que «es a todas luces un género nominal», o el «llamado participio, que es amalgama de verbo y nombre». O son superfluas, como demuestra acerca del artículo por su ausencia en latín, esa lengua «que ahora utiliza casi todo el mundo» y su escasísima presencia en Homero, o para las preposiciones por su menor uso en latín que en griego. Pasando a argumentos estilísticos encuentra, como el autor del tratado *De lo sublime,* la clave de la eficacia expresiva de un conocido pasaje de Demóstenes[17] en el asíndeton y, puesto que

> ningún ser vivo, ni instrumento, arma o cosa alguna puede llegar a ser, con la merma o pérdida de una parte propia, más hermoso, más eficaz o más agradable y, en cambio, el discurso tiene muchas veces más emoción y garra si se prescinde de las conjunciones», se deduce fácilmente que éstas no son «parte

[17] DEMÓSTENES, XXI, 72.

propia» de la oración, sino elementos unitivos y conectivos, «como la cola en los libros»...

Plutarco no podía ignorar, sin embargo, que todas esas otras partes de la oración eran ajenas a la reflexión platónica quien, como vemos en el *Crátilo,* el diálogo que dedica al tema de la lengua, no se interesa por las cuestiones gramaticales, sino, como diríamos hoy, lingüísticas —signo triangular o bifronte, teoría de la convención o tesis naturalista, la evolución lingüística, el debate sobre si es o no posible hablar en falso, etc.— que permitan precisar en qué condiciones y con qué restricciones puede ser efectivamente la lengua el *órganon didaskalikòn kaì diakritikòn tês ousías* que en dicho diálogo se postula[18]. Al margen de otras muchas observaciones lingüísticas salpicadas por los diálogos, la otra gran aportación de Platón es la discriminación de los valores existencial y copulativo del verbo *ser* laboriosamente alcanzada en el *Sofista,* discusión en la que se definen funcionalmente[19] *ónoma* y *rhêma,* los términos que constituyen el punto del que parte Plutarco. Y, sin embargo, si leemos con atención este pasaje básico de *Sofista* 262c podremos constatar, lo mismo que en *Crátilo* 425a, que Platón no pretende hablar de gramática, sino del discurso como pensamiento verbalizado.

Esto nos devuelve a terreno conocido, porque, como es sabido, la importante contribución de Platón y Aristóteles al estudio de la lengua no se distingue todavía de la Lógica y no vamos a contar con estudios sistemáticos de la lengua hasta época helenística. Como contrapartida los escritos de Aristóteles que tratan de la lengua —*Categorías, Sobre la interpretación, Tópicos, Retórica y Poética*— inducen a pensar que el conocimiento de la misma que se tenía en Grecia en tiempos de Platón era mucho mayor que lo

[18] Para más detalles, véase M.ª Á. DURÁN, «Concepto platónico del signo [lingüístico]», *REL* 18, 1 (1988), 129-148.

[19] Ambos términos aparecen juntos también en *Crátilo* 431b-c, *Teeteto* 206d y *Cartas* VII 342b y 343b, pero no son objeto de explicación.

que los textos reflejan[20]. Siendo así las cosas, Plutarco puede pretender que sus lectores admitan que Platón prescindió de las demás partes de la oración que menciona Aristóteles en su *Poética* por considerarlas superfluas y nosotros podemos pensar que lo que estimó superfluo fue el ocuparse de esos temas.

TABLA DE VARIANTES TEXTUALES

	HUBERT	NOSOTROS
1001A (5)	ποίησις	γένεσις E ε B n
1001A (6)	πεποίηται	γέγονεν Mss.
1001A (7)	ποίησις	γένεσις Mss.
1005F (2)	† ἵεται	ἵεται a A g B VOSS. 16 BONON. 3635 *Escorial* T-11-5 *(ex* H. CHERNISS)
1006A (9)	ὁμοι⟨οπαθεῖς αἱ κινήσεις ποι⟩οῦσι	ὁμοιοῦσι Mss.
1007C (11)	† ἐπικλύσασα ὃ ἐν χρόᾳ	ἐπικλύσασα ὃ ἐν χρόᾳ Mss.
1009A (9)	καὶ ὁσίας	συμμετρίας BECCHI.
1009B (11)	† Μηθὲν	μεθεῖναι H. CHERNISS.
1010D (1)	λέγειν ὁρῶ μέλλω † νῦν	λέγειν ὁρῶν μέλλω ⟨ᾧ⟩ νῦν (⟨ᾧ⟩ WYTTENBACH)
1010D (7)	δεομένοις	μὴ δεομένοις Mss.
1011B (10)	ποιεῖ τι καὶ πάσχει	ποιεῖ τι καὶ παχνοῖ

M.ª ÁNGELES DURÁN LÓPEZ

[20] Cf. A. A. LONG, «Théories du langage», en J. BRUNSCHWIG y G. LLOYD con la colabaración de M. PELLEGRIN (eds.), *Le savoir Grec. Dictionnaire critique*, París, 1996, pág. 559.

CUESTIÓN I

1. ¿Cómo será que la divinidad le mandaba a Sócrates que ayudara a parir a otros[1], pero a él le prohibía procrear, como se dice en el *Teeteto*[2]? Porque lo que es entre chanzas
D y bromas[3] nunca habría nombrado a la divinidad. Por lo demás, en el *Teeteto* le atribuye[4] a Sócrates muchas expresiones arrogantes e insolentes, entre las cuales se encuentra incluso la siguiente[5]: «Y es que, mi extraordinario amigo, son en verdad muchos los que se irritan tanto conmigo que realmente me morderían[6] cuando les quito alguna bobada; y no se imaginan que lo hago con buena intención, porque

---

[1] La expresión de Plutarco da por supuesto que el lector recuerda el *parto viril* del que habla Sócrates en *Teeteto* 150c, cuando compara su mayeútica con la actividad de su madre, que era comadrona. Toda esta primera *Cuestión* juega con el doble sentido de la procreación en sentido propio y en el sentido figurado en el que PLATÓN nos dice en el *Fedro* que Theuth es el padre de las letras *(Fedro,* 275a) o que el discurso necesita constantemente la ayuda de su padre *(Fedro,* 275e), etc.

[2] *Teeteto* 150c. Frente al *maieúesthai* platónico, Plutarco ha puesto el contracto *maioûsthai.*

[3] La ironía era un modo de expresión característico de Sócrates, cf. *Apología* 37e-38a; *Gorgias* 399e; *Banquete* 216e.

[4] Sujeto, Platón.

[5] *Teeteto* 151e.

[6] Mantengo la lectura de los manuscritos, sin completar con el texto platónico.

distan de saber que ningún dios es malévolo para con los humanos; tampoco yo hago nada de eso con mala intención, lo que pasa es que de ningún modo me es lícito ni convenir en la mentira ni dejar en la sombra la verdad».

¿Será que a su propia naturaleza, en la idea de que era más crítica que fecunda[7], la llamó «dios», del mismo modo que dice Menandro[8] «pues nuestra mente es dios» y Heráclito[9] «el carácter de un hombre es su demon[10]», o fue un E
motivo de veras divino y sobrehumano[11] el que guió a Só-

---

[7] La oposición refleja una imagen bipartita del alma que, más que la platónica, en la que se distinguen un elemento racional y otro no racional, parece responder a la aristotélica entre alma racional y alma vegetativa.

[8] *Frag.* 762 y 70 Kock.

[9] *Frag.* B119 DK.

[10] Sobre los distintos tipos de *daímones* que encontramos en la Grecia arcaica, cf. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, trad. esp., Madrid, 1960 y A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.) *Seres Intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo*, Málaga, 2000, especialmente las contribuciones de E. Suárez de la Torre, «La noción de *Daimon* en la Literatura de la Grecia Arcaica y Clásica», págs. 47-87 y J. Dillon, «Seres Intermedios en la tradición platónica tardía», págs. 89-117.

[11] Alusión al *daímōn* de Sócrates, esa voz que que lo frenaba ante determinadas acciones. A ella dedica Plutarco su tratado *Sobre el demon de Sócrates*. La concepción propiamente plutarquea de *daímōn*, sus deudas para con sus predecesores, especialmente Platón, y las sutiles modulaciones que constituyen su personal contribución al tema han dado lugar a una extensa bibliografía en la que cabe destacar los siguientes trabajos: P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque,* París, 1904; G. Soury, *La démonologie de Plutarque,* Paris, 1942; G. Méautis, «Le mythe de Timarque», *Revue des Ét. Anc.* 52 (1950), 201-211; Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia,* Paris, 1977; F. E. Brenk, «A most strange doctrine. *Daimon* in Plutarch», *Class. Journal* 69 (1073), *In Mist Aparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives,* Leiden, 1977, «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», *ANRW* II. 16.3, 1986, págs.

crates a este modo de practicar la filosofía que consistía en someter a prueba una y otra vez a los demás e ir purgándolos de vanidad, inconsistencia, presunción y del hecho de ser molestos primero para con ellos mismos y luego también para con los demás[12]? Porque se da el caso de que, como por casualidad, en aquel momento hubo en Grecia una oleada de sofistas y con ellos los jóvenes, que les pagaban mucho dinero[13], se fueron llenando de suficiencia y saber aparente, y ponían su ambición en rivalizar imitando sus juegos verbales y charlas insustanciales en sus discusiones, y, en cambio, no hacían el menor caso a lo honroso y útil. Por eso Sócrates, que utilizaba el método de la refutación como remedio purgativo[14], se iba granjeando su confianza al no de-

2068-2145; Índices II. 36.2, 1987, págs. 1283-1299; «An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia», *ib.* II. 36.1, 1987, págs. 248-349, Índices II. 36.2, 1987, págs. 1300-1322 y «Darkly Beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul», en S. Gersh y C. Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity, South Bend,* Indiana, 1982, *Christianity and Judaism in Antiquity* 8, págs. 39-60; R. M.ª Aguilar Fernández, *La noción de alma personal en Plutarco,* Madrid, 1980; P.-L. Donini, «Nozioni di daimon e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo d. C.», en E. Corsini y E. Costa (eds.), *L'autumno del diavolo,* Milán, 1990, págs. 37-50; J. Dillon, «Plutarch and the Separable Intellect», *Misticismo y Religiones Mistéricas,* ant. cit., págs. 35- 44; C. Moreschini, «¿Apuleyo mago o Apuleyus philosophus platonicus», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (eds.), *Daimon, Páredros, Magos y Prácticas Mágicas en el Mundo Mediterráneo,* Madrid-Málaga, 2002, págs. 161-190.

[12] Eco de Plat., *Apología* 23c-24a, *Teeteto* 210c; cf. *Sofista* 230b-c.

[13] La concepción de la enseñanza como una *téchnē*, compartida por los sofistas y Sócrates, justifica la pretensión de los primeros a ser debidamente remunerados, provocando rivalidades entre ellos de las que Platón se burla en *Hipias ma.* 282b. Por lo demás, es sabido que Platón, como los aristócratas en general, critica tan agriamente la práctica de cobrar por enseñar como la *misthophoría* impuesta por Pericles *(Gorgias* 515c).

[14] Plat., *Sofista* 230c-e, 231b.

mostrar nada cuando examinaba a otros, y se los ganaba mejor al hacer como que buscaba la verdad con ellos sin sostener su propia opinión[15]. F

2. Además, el hecho de engendrar es un impedimento para un juicio de real provecho. En efecto, el cariño ciega acerca de lo querido[16], y de lo propio nada es tan querido como una opinión y un razonamiento por parte del que lo ha concebido. Y es que el reputado justísimo «reparto de los hijos»[17] es sumamente injusto con respecto a los razonamientos. En efecto, en aquello es menester escoger lo propio; en esto, en cambio, lo mejor, aunque sea ajeno[18]. Por ello el que ha engendrado opiniones propias[19] resulta peor juez que los demás con respecto a lo suyo, y, lo mismo que uno de los sabios dijo que los eleos podrían ser los mejores árbitros olímpicos con tal que no compitiera un solo eleo[20], así tampoco es justo que en las discusiones el que pretenda presidir y arbitrar como es debido aspire él mismo al premio B
y compita con los que vaya a juzgar. De hecho, cada uno de 1000A

[15] Plat., *Cármides* 165b, *Gorgias* 506a, *Cratilo* 384c, y Plut., *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 72 A , *Contra Col.* 1117 D.

[16] Plat., *Leyes.* 731d-e. Recurrente en Plut.: *Distinguir a un adulador* 48E, *Cómo sacar provecho de los enemigos* 90A, 92E. De esta sentencia Plutarco hace partir una guirnalda de ejemplos cada vez más concretos.

[17] Frase proverbial.

[18] Plat., *Fedón* 85c, *Filebo* 29a.

[19] Posible eco de Plat., *República*, 330 c «Y es que, del mismo modo que los poetas quieren a sus poemas y los padres a sus hijos, de ese mismísimo modo los que han adquirido sus riquezas por sí mismos ponen su afán en ellas, porque es obra propia...» y de *Fedro* 275a: «Así tú ahora, como eres padre de las letras, les has atribuido por cariño el efecto contrario al que producen».

[20] Plut., *Licurgo* 20, 6, *Máximas de reyes y generales* 190C-D, 215E-F. Ya antes Heródoto, II, 160 y Diodoro Sículo, I, 95, 2.

los generales de los griegos, cuando votaron sobre las distinciones, consideró que él mismo había sido el mejor[21]; y no ha dejado de padecer eso ningún filósofo[22], excepto los que, como Sócrates, confiesan que no dicen nada suyo, los únicos, por cierto, que se revelan como jueces puros e incorruptibles de la verdad. En efecto, lo mismo que si el aire en los oídos no está tranquilo y libre de voz propia, sino lleno de ecos y de zumbidos[23], no se capta con precisión lo dicho, así también si algo, desde dentro, perturba con el estrépito de su réplica al elemento que juzga los argumentos filosófi-
c cos, será difícil comprender lo dicho desde fuera[24]; pues la propia e íntima opinión no está dispuesta a aceptar lo que sea discordante con ella, como testifican la mayoría de las escuelas filosóficas de las que la filosofía, en el mejor de los casos, puede sostener una, pero todas las demás siguen siendo creídas y batallando contra la verdad.

---

[21] Heródoto VIII, 125 y Plut., *Temístocles* 17, 120d, [Plut.], *Sobre la malevolencia de Heródoto* 871D-E. El premio fue para Temístocles a quién todos calificaron en segundo lugar. Esta anécdota puede estar en la base del *Certamen de las Amazonas* —posiblemente una ficción literaria— que refiere Plinio, XXXIV, 53: varios escultores famosos habían realizado estatuas de Amazonas para el Artemisio de Éfeso. Antes de conceder los premios se pidió a los propios artistas que dijeran cuál era la que, *detrás de la suya,* consideraban más hermosa.

[22] La censura a los filósofos dogmáticos que sostiene la comparación con la conducta de los generales después de Salamina puede incluir a la vez eco de Plat., *Filebo* 14b-c; recurrente en *Contradicciones de los estoicos* 1036B donde censura a los que combaten por la victoria y no por alcanzar la verdad.

[23] Cf. Diógenes de Apolonia, *Frag.* A 19 DK; Teofrasto, *Sobre los sentidos* 19 y 41.

[24] *Sobre el demon de Sócrates* 588D-E y 589C-D.

3. Más aún, si no es posible al humano ni comprender ni conocer nada[25], es natural que la divinidad le impidiera alumbrar vaciedades, patrañas e inconsistencias y que, en cambio, lo obligara a refutar a los demás cuando sostenían opiniones de esas características[26]; que no era escasa ayuda, sino la mayor el que el razonamiento intentara liberarlos del mayor de los males, el engaño[27] y la frivolidad:

ni siquiera a los Asclepíadas les concedió eso el dios[28]

porque la medicina de Sócrates no aspiraba a sanar el cuerpo, sino que era purificación[29] del alma llena de úlceras y D corrupta[30]. Que si hay ciencia de lo verdadero y la verdad es una[31], no participa de ella menos que el que la encontró el

[25] Escepticismo radical que Arcesilao atribuía también a Sócrates. Cf. PLUT., *Contradic. estoic.* 1036A y *Contra Col.* 1121F-1122A. Sobre esto, véase P. H. DE LACY, «Plutarch and the Academic Sceptics», *Class. Journ.* 49 (1953), 79-84.

[26] Cf. PLAT., *Teeteto* 151e y 160e-161a.

[27] Para Platón el peor mal que puede afligir al alma es la *amathía*, esto es, la falsa identificación de los valores. Plutarco, sin duda por estar hablando de los sofistas, ha preferido el término *apátē* que sugiere inmediatamente la teoría estética de Gorgias; Plutarco la generaliza, al menos en sus efectos, a todos los sofistas.

[28] TEOGNIS 432. Cf. ATENEO, 6.

[29] Plutarco ha escogido la palabra *katharmós* que nos hace evocar el poema de EMPÉDOCLES *Purificaciones,* un híbrido de pietismo órfico y de Filosofía de la Naturaleza jonia, tal vez para sugerir que también en Sócrates hay elementos místicos y racionalismo, aplicado ahora a la Ética. Sobre Sócrates, médico del hombre interior, cf. W. JAEGER, *Paideia*, trad. esp., México, 1957, págs 407-411; el paralelismo entre la medicina, que cura las enfermedades del cuerpo, y la sabiduría, que cura las afecciones del alma, se encuentra también en DEMÓCRITO, *Frag.* 31 DK. En la metáfora del alma llena de úlceras tenemos un eco clarísimo del mito del *Gorgias* (524e), que Plutarco conoce perfectamente.

[30] Cf. PLAT., *Gorgias* 480b y 524e-525a.

[31] Contra el relativismo sofístico.

que ha aprendido del que la encontró[32]; pues recoge más el que no cree tener[33] y recoge lo mejor de cada cual, del mismo modo que el que no ha engendrado adopta el mejor hijo.

4. Eso sin contar[34] que no merecía el menor esfuerzo lo demás —poemas, conocimientos, discursos de oradores y opiniones de sofistas— que su demon impidió a Sócrates alumbrar; en cambio, la única sabiduría que Sócrates consideraba tal, la relativa a lo divino y pensable[35] y que él llamaba erótica[36], esa no nace en los hombres ni es descubierta,
E sino que es reminiscencia[37]. Por eso, Sócrates no enseñaba nada, sino que provocando en los jóvenes dudas a modo de dolores de parto, los despertaba, los animaba y les ayudaba a dar a luz los pensamientos que se habían formado en

---

[32] La afirmación concuerda con un aspecto importante de la personalidad de Plutarco que, aunque no parece haber contribuido al progreso de los conocimientos científicos, está al tanto de los mismos y se muestra activamente comprometido en su divulgación. De acuerdo con la alternativa que Platón reitera en *Laques* 186e-187a, *Fedón* 85c, 99c, *Alcibíades* 106d, 109d-e, 110d, según la cual se alcanza el saber técnico por aprender de otro o por descubrimiento personal, esto no es necesariamente contradictorio con *Sobre cómo se debe escuchar* 48 B-D donde defiende la investigación que conduce a los descubrimientos. En cambio, para el superior nivel de la Ciencia Platón exige que cada cual emprenda por sí mismo la ascención dialéctica.

[33] Cf. Plut., *Sobre cómo se debe escuchar* 47D.

[34] En esta fórmula, cuya traducción literal sería «fíjate», encuentra J. Opsomer, Ζητήματα, pág. 78, la marca de la respuesta de Plutarco a la pregunta formulada y, con ello, la culminación de la *Cuestión*.

[35] La idea platónica, no socrática.

[36] Cf. Plat., *Banquete*, 204b, 210e-212a; *República* 409a, 490a-b, 501d, *Teeteto* 176c-d.

[37] Cf. Plut., *La desaparición de los oráculos* 422B-C. La doctrina de la reminiscencia es expuesta por Plat. en *Menón* 85d-86c, *Fedón* 72e-76e y *Fedro* 249a.

ellos[38]. Y a eso lo llamó oficio de comadrona[39], que no introduce conocimiento desde fuera, como pretenden los otros, en aquellos con los que tratan, sino que a los que tienen en sí uno propio aunque imperfecto, confuso y necesitado de alguien que lo críe y lo confirme, se lo ponen delante.

CUESTIÓN II

1. ¿Por qué será que al dios supremo lo llamó padre y creador de todas las cosas[40]? ¿Será porque es padre de los dioses —de los engendrados[41]— y de los humanos, como le dice Homero[42], pero artífice de los irracionales e inani- F
mados? Pues, dado que no se ha nacido de la placenta[43], si-

---

[38] Cf. Plat., *Teeteto* 151a-b y 157c-d.

[39] Cf. Plat., *Teeteto* 161e, 184a-b, 210b.

[40] Plat., *Timeo* 28c; cf. 37c y 41a. En *Charlas de sobremesa* 718A, Plutarco altera el orden: *patéra kaì poieîn*. En nuestro texto ha sustituido el *toû pantós*, el Universo de Platón por *tôn pántōn*, «de todas las cosas», expresión que se utiliza también para el Universo. En opinión de F. Ferrari, «Dio: padre e artifice», ob. cit., págs. 395-409, frente a Numenio que refería los dos términos a entidades distintas, *padre* al dios supremo, identificado con el Bien y con el primer intelecto y *artífice* al intelecto demiúrgico, Plutarco atribuye ambos al único dios de su metafísica, que es, a la vez, principio ontológico y principio cosmológico.

[41] Cf. Plat., *Timeo* 40d.

[42] «Padre de hombres y de dioses» es una fórmula que se aplica a Zeus doce veces en la *Ilíada* y tres en la *Odisea* .

[43] Pervive la teoría clásica —cf. Esquilo, *Euménides* 657-661— según la cual la madre sólo es depositaria del feto; frente a ella Empédocles y Alcmeón de Crotona, ambos médicos y pensadores, Parménides y Demócrito y, en opinión de P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua,* Madrid, 1987, pág. 86, posiblemente también Anaxágoras, defienden la idea de que la semilla procede tanto de la mujer como del varón.

no del esperma, dice Crisipo[44] que es llamado padre el que propociona el esperma. ¿O usó la metáfora como solía y llamó a la causa padre del universo, lo mismo que en el *Banquete*[45] llama a Fedro «padre de los discursos sobre el
1001A amor», porque fue el que los propuso; y en el diálogo de su nombre[46] lo llama «el de hermosos hijos», porque él dio ocasión a que tuvieran lugar muchos e importantes argumentos filosóficos[47]? ¿O es diferente el padre del creador y el nacimiento del origen[48]?, pues lo mismo que lo engendrado ha empezado, precisamente con ello, a vivir[49], y no hay vuelta atrás, así también el que lo ha engendrado, precisamente con ello, lo ha hecho, porque el nacimiento es el empezar a vivir de un ser animado[50]; pero, mientras la obra producida se opone a su creador, sea éste albañil, tejedor, fabricante de liras o escultor, la vitalidad inicial le es suministrada al que ha sido engendrado por el que lo engendró[51] y conserva su naturaleza, como fragmento y parte que es del
B que lo engendró[52]. Puesto que, en verdad, el universo no se parece a los productos modelados o compuestos, sino que contiene en sí gran parte de vitalidad y de divinidad, que el dios derramó de sí mismo e incorporó en la materia[53], es na-

---

[44] Filósofo estoico del s. III a. C. SVF, *Frag.* 1158.

[45] *Banquete* 177d. Plutarco aplica aquí el principio hermeneútico *Platonem ex Platone saphēnízein* que utiliza masivamente en la primera parte del *Sobre la generación del alma* en el «Timeo»; sobre este principio, véase F. Ferrari, «Struttura e funzione», 535-538, con bibliografía y paralelos.

[46] Plat., *Fedro* 261a.

[47] *Fedro* 242a-b.

[48] De acuerdo con los Mss. E, B, ε, n.

[49] De acuerdo con los Mss.

[50] Cf. Plat., *Banquete* 196e-197a; 205b-c.

[51] Cf. Plut., *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* 559D.

[52] Cf. Plut., *Sobre el refrenamiento de la ira* 462F.

[53] Cf. Plut., *Charlas* 718A. La creencia de que el Universo es divino y de que el alma humana —o parte de ella— es de la misma sustancia que

tural que lo llame a la vez padre del Universo, porque éste es un ser vivo, y creador.

2. Siendo esto fundamentalmente concorde con la opinión de Platón, has de considerar atentamente si también merece ser creída esa otra conocida afirmación de que, siendo dos los elementos de los que está constituido el Universo, cuerpo y alma[54], al primero no lo engendró el dios, sino que, dada la materia, le dio forma y la ajustó[55], sometiéndo y definiendo lo ilimitado con los límites[56] y figuras apropiados[57]. En cambio el alma, como participa de intelecto, ra- c
ciocinio y armonía[58], no es sólo producto, sino también parte del dios y no se ha producido por obra suya, sino de él y a partir de él[59].

---

la divinidad se encuentra en los órficos (B 19 DK) y en los presocráticos (HERÁCLITO, *Frag.* A 15 DK). La idea es básica en el pitagorismo: Según refiere ALEJANDRO POLIHÍSTOR para los pitagóricos el alma de los hombres es un *apóspasma* o fragmento del éter y lo caliente y lo frío; y es inmortal porque inmortal es aquello de lo que se ha desprendido. En los mitos escatológicos de Plutarco este elemento divino, el *noûs,* es superior al resto del alma. Cf. P. THEVENAZ, ob. cit., pág. 72; F. BRENK, «The Origin and Return of the Soul in Plutarch», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas,* ob. cit.

[54] PLAT. *Timeo* 34a-b, 36d-e.

[55] El *locus classicus* para la concepción platónica del proceso de creación como imposición del orden se encuentra en *Gorgias* 503e; para la creación del mundo, véase *Timeo* 31c-32c, 53b; 69c. En Plutarco, esta concepción se repite en *Sobre la generación del alma...* 1014B-C e *Isis y Osiris* 372F.

[56] Cf. PLAT., *Filebo* 27d.

[57] Cf. PLUT., *Charlas...* 719A y *Sobre la generación del alma...* 1023C.

[58] Sobre el concepto de *harmonía,* véase la nota a *Sobre la generación del alma...* 1013D.

[59] Cf. PLUT., *Sobre la tardanza de la divinidad...* 559D. Plutarco amplía lo dicho aquí en *Sobre la generación del alma...* 1041E; sobre el uso de preposiciones diferentes, véase H. DÖRRIE, «Le platonisme de Plutar-

CUESTIÓN III[60]

1. En la *República*[61] compara el conjunto de todas las cosas[62] con una línea dividida en segmentos desiguales[63], el del género de lo visible y el de lo racional, y de nuevo, de acuerdo con la misma proporción, divide cada uno de ellos en dos y, una vez que ya ha trazado los cuatro segmentos, en el de lo racional señala en primer lugar el relativo a las primeras formas, y en segundo lugar el matemático; al primer segmento de lo sensible corresponden los cuerpos sólidos, y al segundo sus reproducciones e imágenes. Y a cada uno de los cuatro los hace objeto de una facultad propia, entendi-
D miento al primero, reflexión al matemático, y a los perceptibles creencia y conjetura a los relativos a las imágenes y reproducciones. Pues bien, ¿con qué objetivo dividió el conjunto en segmentos desiguales y cúal de los segmentos es mayor, el inteligible o el perceptible? Que él no lo explicita.

---

que», *Actes du VIIIe Congrès G. Budé*, París, 1969, que atribuye el cambio a influjo aristotélico. En cuanto al paralelismo entre este pasaje y *La desaparición de los oráculos* 435, cf. R. M. Aguilar, *ob.cit.*, pág. 201.

[60] En su análisis de la estructura de esta *Cuestión*, J. Opsomer, Ζητήματα, págs. 80-82, constata que en la primera sección de la respuesta hay seis argumentos, rígidamente encadenados por *éti*, sin marcas formales que permitan establecer relaciones o una jerarquía entre ellos. En la segunda sección, en cambio, las formulas introductorias varían, es perceptible una gradación entre los argumentos y queda claramente marcada la mayor importancia del último.

[61] *República* 509d-511e.

[62] La suma de los dos géneros que han quedado deslindados en el símil del Sol, el de las cosas visibles y el de las cosas inteligibles.

[63] Sobre el problema de lectura que se plantea aquí a Plutarco, véase lo que decimos en la Introducción a este opúsculo.

Al pronto parecerá que es mayor el perceptible[64]; en efecto, la esencia de lo inteligible, indivisible y por ello inmutable, está condensada breve y limpiamente; en cambio, la relativa a los cuerpos, dispersa y errante[65], produce lo perceptible. Además, lo incorpóreo está emparentado con el límite, mientras que el cuerpo es ilimitado[66] e indefinido en tanto que materia y se hace perceptible cuando es definido por participación de lo inteligible[67]. Más aún, lo mismo que E
cada una de las propias cosas perceptibles tiene muchas reproducciones y sombras e imágenes y que, en suma, es posible que a partir de un solo modelo se produzcan, tanto natural como artificialmente, muchísimas imitaciones, así el que las cosas de aquí difieran de lo de allí en número, es necesario de acuerdo con la doctrina de Platón, porque da por sentado que las realidades inteligibles son modelos o formas de las cosas perceptibles que vienen a ser reproducciones o reflejos de aquéllas. Más aún, deduce la intelección de las formas[68] de la abstracción y depuración de lo corpóreo, pa-

---

[64] De la eventual mayor extensión del segmento de la línea que representa a las realidades inteligibles parece deducirse la mayor extensión de las mismas. Este punto de vista es considerado erróneo en el § 2.

[65] Plutarco acude a conceptos del *Timeo* —cf. 35a y 37a para explicar la *República*—; no puede, por tanto sorprendernos el que la terminología utilizada sea común al *Sobre la generación del alma...* (cf. 1012B, 1014D, 1022E-F). Estos términos aparecen también en *Sobre la tardanza de la divinidad...* 428B, 430D y en *Charlas...* 718D y 719E.

[66] Cf. Plut., *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* 1080E.

[67] Cf. Plut., *Sobre la generación del alma...* 1013C.

[68] Platón dice en *República* 511d —cf. *Filebo* 62a y *Timeo* 28a y 52a— que el conocimiento de tipo *nóēsis* sólo puede tener por objeto las Ideas, pero, tanto en *Fedón* 74a-76e como en *Fedro* 250a-d explica que lo que en este mundo nos encamina hacia ellas es la capacidad de evocación de las mismas que tienen las cosas sensibles que las imitan o participan de ellas.

sando en el plan de estudios[69] desde la aritmética a la geo-
metría[70] y tras ésta a la astrología y colocando por encima
F de todas la armónica. Y es que las figuras geométricas sur-
gen cuando la cantidad adquiere extensión[71]; y los sólidos
cuando la extensión adquiere profundidad; los objetos de la
astrología cuando los sólidos adquieren movimiento y los de
la armónica cuando el sonido se agrega al cuerpo en movi-
miento. Conque, eliminando el sonido de los que se mue-
1002A ven, el movimiento de los sólidos, la profundidad de los
planos y la extensión de las cantidades daremos con las pro-
pias formas inteligibles[72], que no difieren en nada entre sí, si
son consideradas desde el punto de vista de su carácter sin-
gular y único[73]. En efecto, la unidad no produce el número,

---

[69] El plan de estudios al que son sometidos los guardianes de la Ciudad que han de llegar a ser filósofos y regentes en *República* 525b-531d.

[70] Incluye, sin duda, junto a las figuras planas la estereometría tratada por Plat. en *República* 528a-e. De hecho, Plutarco menciona explícitamente los sólidos en las líneas siguientes.

[71] Para este uso de *mégethos* como extensión de un plano, cf. Gorgias, *Frag.* B3 DK .

[72] También Alejandro de Afrodisia atribuye a Platón este modo de acceder a las Formas, que pone en relación con la idea de que en la jerarquía ontológica de la realidad los niveles superiores son más simples. Favorable a la tesis de Alejandro se muestra F. Lisi, «Ontología y Política en Platón», *EClás.* XXXIV (1992), 101, 7-21 *(cf.* concretamente, pág. 10). Por su parte, Aristót., *Física* 193b35-194a7 da a entender que es ajeno al propio Platón este modo de acceder a las ideas, que, por lo demás, le parece una extrapolación abusiva de las Matemáticas a la Metafísica. Cf. H. Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy,* I, Baltimore 1944, págs. 203-204. Por otro lado, J. Opsomer, Ζητήματα, pág. 82, estima que, muy probablemente, Plutarco haya tomado este argumento de manuales escolares o repertorios doxográficos y que, de ningún modo, podemos atribuírselo, porque es un aspecto de un razonamiento más amplio, que Plutarco va a refutar a continuación. En el mismo sentido se pronuncia H. Cherniss, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, pág. 39.

[73] Cf. [Plut.], *Dichos* 877B.

a no ser que entre en relación con la diada infinita[74]. Y una vez que, de este modo, ha producido el número, sigue a los puntos, luego a las líneas y a partir de éstos continúa hacia las superficies, profundidades y cuerpos y también a las cualidades de los cuerpos sometidos a alteraciones. Además, a las realidades inteligibles las juzga una sola facultad, el entendimiento; en efecto, la reflexión es el entendimiento aplicado a los objetos matemáticos ya que en ellos se reflejan las realidades inteligibles como en espejos[75]; en cambio, para conocer los cuerpos, como son tantos, la naturaleza nos ha dado cinco facultades y órganos sensitivos diferentes; y no todo es captado por ellos, que por su pequeñez muchas cosas escapan a la percepción. Más aún, lo mismo que, es- B
tando cada uno de nosotros constituido por el alma y el cuerpo, el elemento rector inteligente es pequeño y está oculto en una gran masa de carne[76], es verosímil que así le ocurra en el Universo a lo inteligible con respecto a lo per-

---

[74] Cf. PLUT., *Sobre la generación del alma...* 1012E, 264A, 374A, 388A, *La desaparición de los oráculos* 428E-429B, ARISTÓT., *Metafísica* XIV 4, 1091a23. Esta definición del número, que corresponde al pitagorismo, enmascara la distinción entre número «vulgar», número matemático y número ideal que Platón, en coherencia con su doctrina, exige en *República* 524e-526b. Cf. *Cartas* VII 342a-343b. El testimonio de SIMPLICIO indica que la diada, al ser determinada por la unidad produce el dos ideal. Cf. LISI, *ibidem*. Como observa CH. FROIDEFOND, «Plutarque et le platonisme», pág. 192, la crítica de Plutarco a Jenócrates implica la unificación por parte de éste del número matemático y el número ideal.

[75] Cf. PLUT., *Charlas* 718E. La comparación de Plutarco atribuye gráficamente carácter de «imagen» a las entidades matemáticas, aunque, como indica H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, pág. 41, no responde al planteamiento platónico.

[76] Cf. PLUT., *Sobre la tardanza del castigo.* 564A, *No es posible vivir* 1105D y *Sobre las nociones com.* 1084B.

ceptible [77]; en efecto, las realidades inteligibles rigen a las corporales, pero lo que procede de un principio es más numeroso y extenso que cualquier principio [78].

2. Contra esto se podría decir en primer lugar que al comparar lo perceptible con lo inteligible estamos, en cierto modo, igualando lo mortal a las realidades divinas, puesto que la divinidad se cuenta entre las realidades inteligibles [79]; a continuación que, sin lugar a dudas, lo contenido [80] es siempre menor que el continente y que la naturaleza del mundo
c rodea lo perceptible con lo inteligible, pues «el dios puso el alma en el centro y la extendió en todas las direcciones y aún desde fuera envolvió los cuerpos con ella» [81]. Pero, como se dice en las *Leyes* [82], el alma no es visible «ni perceptible por ninguno de los sentidos»; por eso también cada uno de nosotros está destinado a corromperse, mientras que el Universo no ha de corromperse, pues a la condición vital de cada uno de nosotros la rodea el elemento vinculado a la muerte y disolución; en cambio, en el Universo lo corpóreo, como está rodeado en medio [83], se conserva constantemente por obra del poder supremo e inmutable [84]. De hecho, se dice

---

[77] La relación de analogía entre microcosmos y macrocosmos aparece ya en DEMÓCRITO *Frag.* B 34 DK. En PLATÓN, la encontramos en *Filebo* 29a-30a. A un planteamiento semejante acude en la *República* cuando estudia las virtudes del alma en el Estado, en la esperanza de que su mayor tamaño permita captarlas mejor.

[78] Cf. 1003E, *Charlas* 636A-B y *Sobre las nociones com.* 1077A-B.

[79] Cf. PLUT., *Sobre la generación del alma* 1016B, donde el dios es identificado con «la mejor de las realidades inteligibles».

[80] Cf. PLUT., *Sobre la generación del alma* 1023A.

[81] *Timeo* 34 b. Cf. PLUT., 1023A.

[82] *Leyes*. 898e.

[83] Cf. PLAT., *Timeo* 36e.

[84] La razón que da PLATÓN en *Timeo* 41 a-b para que el Universo, que por ser compuesto y haber nacido, está lógica y naturalmente abocado a la

de un cuerpo que es indiviso e indivisible por su pequeñez, mientras que lo incorpóreo e inteligible lo es por ser simple, D puro y estar libre de toda alteridad[85] y cambio. Además, es fácil hacer conjeturas sobre lo incorpóreo a partir de lo corpóreo. Se dice así que el «ahora» es indiviso e indivisible[86] y que está simultáneamente en todas partes[87] sin que haya parte alguna del mundo exenta de él, pero también que todos los accidentes y acciones y todas las destrucciones y generaciones que tienen lugar en el Universo están envueltos en el «ahora». Y, por ser lo inteligible simple y homogéneo[88], facultad que lo tenga por objeto es sólo el entendimiento, como de la luz la vista; en cambio, dado que los cuerpos tienen muchas diferencias y desigualdades, hay unas facultades que son como instrumentos para captar unos y otras para captar otros[89]. Pues bien, tampoco desprecian con E

---

disolución y la muerte, se conserve, es la bondad y voluntad del dios. Cf. Plut., *Charlas* 720B.

[85] El interés de Plutarco por evitar la confusión entre los átomos y lo inteligible es más evidente en la argumentación del *Sobre la generación del alma* 1022E.

[86] Cf. Plut., *Sobre las nociones com.* 1081C y, antes, Aristót., *Física* 233b33-234a24.

[87] Cf. Plat., *Parménides* 131b, Aristót., *Física* 218b13 y 220b5-6.

[88] Como oportunamente indica H. Cherniss, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, pág. 46, n. a, que trae a colación *Contra Col.* 1114D, homogeneidad y simplicidad sólo son atributos de lo inteligible.

[89] Frente a la tradición filósofica encarnada en Parménides y Heráclito, Empédocles, *Frag.* DK B3, 4 y A86 «nos apremia» —como dice W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp., México, 1952, reprint. Madrid, 1993[4], pág. 136— «para que confiemos en nuestros sentidos» o, mejor dicho, en cada uno de nuestros sentidos para el aspecto de la realidad que puede captar, porque las sensaciones de las cosas sensibles resultan de las emanaciones que son adecuadas para penetrar los poros de cada sentido concreto. Consecuencia de ello es que ninguno de nuestros sentidos puede conocer las afecciones de los demás.

fundamento lo inteligible[90] y la capacidad de pensar que hay en nosotros, pues, por ser mucha y grande, está por encima de todo lo perceptible y accede a lo divino. Mas lo fundamental es que él mismo, al exponer en el *Banquete*[91] cómo hay que utilizar los sentimientos amorosos, haciendo pasar al alma de las percepciones hermosas a lo inteligible, insta a no someterse y servir la belleza de un cuerpo, ocupación o única ciencia, sino, despreciando la mezquindad que reside en ellos, a «dirigirse al inmenso piélago de la belleza».

CUESTIÓN IV

¿Cómo será que al demostrar que el alma es siempre más importante que el cuerpo y causa[92] y principio de su generación[93], repite[94] que no podría haber alma sin cuerpo[95]
F ni entendimiento sin alma[96], sino alma en el cuerpo y entendimiento en el alma?, pues va a parecer que el cuerpo es y

[90] Plutarco entiende que el *noûs* es inteligible.

[91] *Banquete* 210d.

[92] Mientras que, como es sabido, en los diálogos de la época de madurez Platón encuentra la causa de todo lo que existe en las Ideas, especialmente en la Idea del Bien (cf. *República* 509b) y aunque en el *Sofista* (248e-249a) admite que movimiento y alteridad son «principios», lo cierto es que evita ver en ellos la causa del movimiento que, a partir del *Fedro*, atribuye al alma y a la divinidad. Cf. sobre esto J. B. SKEMP, *The theory of motion in Plato's later dialogues*, Cambridge, 1942.

[93] *Timeo* 34b-35 a y *Leyes* 896a-c; cf. PLUT., *Sobre la generación del alma* 1013E-F y 1016A-B.

[94] Esta idea había sido expuesta por PLAT. en *Timeo* 30b, 34c y *Leyes* 896a.

[95] Esto es una generalización abusiva de lo que sigue, en contradicción con la tesis de la inmortalidad del alma y de su liberación del cuerpo.

[96] *Timeo* 46d, *Sofista* 249a, *Filebo* 30c.

no es, porque al tiempo que coexiste con el alma es también engendrado por el alma. ¿O será verdad lo que hemos repetido muchas veces[97]? Esto es, que el alma sin entendimien- 1003A to[98] y el cuerpo sin forma[99] coexisten constantemente uno con otro, sin que ninguno de los dos haya tenido generación ni principio, sino que, cuando el alma llega a participar del entendimiento y de la armonía[100] y ha conseguido hacerse prudente gracias a la concordancia, se convirtió para la materia en causa del cambio y, dominando con sus propios movimientos los de aquélla[101], la atrajo y enderezó sus movimientos[102]; de ese mismo modo el cuerpo del universo fue

[97] Para la tríada entendimiento, alma, cuerpo en la que el alma es configurada por el entendimiento y, a su vez, configura al cuerpo, formulada para el alma individual en el *Sobre la cara visible de la luna,* cf. R. Aguilar, *ob. cit.,* págs. 51 ss. y 202.

[98] En *Timeo* 44a Platón califica explícitamente de *ánous* el alma humana, enloquecida al encarnarse, algo muy distinto de la tesis del alma precósmica que Plutarco sostiene aquí. Plutarco es consciente de la originalidad de su explicación que le permite no sólo justificar el movimiento de la materia antes de la creación del mundo, sino también resolver el problema del origen del mal. El tema es ampliamente desarrollado en el *Sobre la generación del alma* 1014B-E. Cf. 1017A-B. Sobre esto, véase M. Baltes, *Die Weltenstehung,* págs. 38-45 y 93-94; F. E. Brenk, «An Imperial Heritage», especialmente pp. 264-265, L. Brisson, *Le Même et l'Autre, ant. cit,* págs. 297-299 y 449-454. De ello me he ocupado en «Plutarco ante el problema del mal en Platón», págs. 333-341.

[99] *Timeo* 50d y 51a; cf. *Sobre la generación del alma...* 1014F.

[100] En la segunda *Cuestión,* 1001C, Plutarco atribuye a la divinidad la imposición de orden, razón y armonía en el alma; del mismo modo, en *Sobre la generación del alma* se lo atribuye al Demiurgo. Aquí, en cambio, no menciona agente externo.

[101] Cf. *Timeo* 42c-d y Plut., *Sobre la generación del alma...* 1024D.

[102] Para la oposición que Plutarco establece entre el movimiento caótico del alma precósmica y el movimiento racionalmente ordenado del alma cósmica, cf. *Cuest. platónicas* 1007C, *Sobre la generación del alma...* 1014F-1015A y 1015E. Como indica F. Casadesús Bordoy, «Comentarios plutarqueos sobre la creación del mundo en el *Timeo* de Platón», en

generado por obra del alma, cuando se fue amoldando y haciendo parecido a ella. En efecto, el alma no fabricó la naturaleza del cuerpo a partir de sí misma ni a partir del no ser, sino que a partir del cuerpo sin orden[103] y sin estructura hizo
B un cuerpo organizado y dócil[104]. Por tanto, lo mismo que si alguien dijera que la capacidad de la semilla está siempre en lo corporal, pero que el cuerpo de la higuera o del olivo nacen por obra de la semilla, no diría nada desacertado (pues el mismo cuerpo, al producirse en él movimiento y cambio por obra de la semilla, adquiere sus características y germina[105]), de ese mismo modo la materia informe e indefinida, se organiza por la presencia del alma y adquiere esa forma y disposición características.

CUESTIÓN V

1. ¿Por qué, siendo así que hay cuerpos y figuras rectos unos y circulares otros[106], tomó como principios de los rec-

---

A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M.ª Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles,* págs. 254-260, Plutarco hace del alma inteligente, e. e., una vez que ha sido dotada de *noûs,* el sujeto de una serie de acciones que hasta ese momento eran de la exclusiva competencia del Demiurgo.

[103] Cf. *Sobre la generación del alma* 1024A-B y *Charlas* 720B.

[104] Cf. *Sobre la generación del alma* 1029E. Plutarco parece haber amalgamado aquí el caracter *eupeithés* del caballo bueno del *Fedro* (254a) y la persuasión que el demiurgo ejerce sobre la Necesidad en *Timeo* 48a y 56c. Por lo demás, la idea de que el espíritu impone el orden a una materia caótica y con ello la convierte en *kósmos* era ya fundamental en Anaxágoras, *Frag.* 12 DK.

[105] Cf. [Plut.], *Dichos* 905A.

[106] Cf. Plat., *Parménides* 137d-e y 145b; Aristót., *Sobre el cielo* 286b13-16.

tos el triángulo isósceles y el escaleno[107], el primero de los c cuales forma el cubo, que es elemento de la tierra, y el escaleno forma la pirámide[108], el octaedro y el icosaedro[109], que son, el uno, semilla del fuego, el otro del agua y el tercero del aire[110]; pero prescindió completamente de los circulares[111], aunque se acordó de la esfera, cuando dice[112] que ca-

---

[107] La aparente arbitrariedad de Platón en esta elección queda satisfactoriamente explicada por K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad esp., Madrid, reprint[2], 1982, págs. 495-499. Constata, en efecto, que incluyen las raíces cuadradas de 2 y 3, que son irracionales y que, como consecuencia de ello, Platón rompe con la concepción aritmética del mundo propia de los pitagóricos y la sustituye por una concepción geométrica.

[108] En otras ocasiones Plutarco utiliza el término tetraedro, cf. *Sobre la decadencia de los oráculos* 427A.

[109] *Timeo* 53c-56b.

[110] Las expresiones «elemento de la tierra» y «semilla del fuego» aparecen en *Timeo* 56b. Sobre ellas véase Cornford, *Plato's Cosmology, The Timaeus translated with a running commentary*, Londres, 1937, pág. 223, n. 1.

[111] Resulta sumamente atractiva la hipótesis que, como pura hipótesis, propone Popper, *ibidem*, pág. 497, que se confiesa en esto deudor de W. Marinelli: dado que la suma $\sqrt{2}$ $\sqrt{3}$ viene a coindir con el valor de π (la diferencia por exceso con respecto a π r es menor de 0, 0047), suma que, de acuerdo con el interés por la adición de irracionales que demuestra en *Hipias ma*, Platón pudo haber hecho. A juicio de M. Isnardi Parente, «Plutarco e la Matematica platónica», en, I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze*, págs. 130-131, esta *Cuestión* está básicamente dedicada a refutar una teoría del tipo de la de *Timeo* Locr. 98d-e, según la cual Platón menciona el dodecaedro con el único propósito de aludir a una esfera imperfecta. En *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milán, 1989, págs. 51-54, apunta la posibilidad de que Plutarco dependa de exégesis anteriores cuyos autores contrastaran la geometría del *Timeo* y otras teorías que pudieron ser propuestas incluso en vida de Platón, por ejemplo, la de Arquitas de Tarento quien, de acuerdo con la noticia que transmite Aristót., *Problemas* 915a25 ss., planteó la cuestión de la prioridad de las figuras formadas a base de líneas curvas y asentaba en ellas su cosmología.

[112] *Timeo* 55a.

da una de las figuras enumeradas es susceptible de dividir un cuerpo esférico en partes iguales?

¿Acaso, como suponen algunos, relacionó el dodecaedro con la esfera al decir[113] que «el dios utilizó» esa figura para la naturaleza del universo «cuando trazó su dibujo»? En efecto, es especialmente flexible porque, por los muchos elementos
D mentos que lo forman[114] y por la escasa agudeza de sus ángulos, se aparta de la línea recta, y además por su carácter radial resulta redondeado y convexo[115], como las pelotas hechas con doce trozos de cuero[116]. Pues tiene veinte ángulos diedros a cada uno de los cuales rodean tres ángulos planos, que son obtusos ya que cada uno suma un ángulo recto más un quinto; y está compactamente compuesto de doce pentágonos de ángulos y lados iguales, cada uno de los cuales está formado por treinta de aquellos primeros triángulos escalenos[117]; por eso también parece que el Zodíaco y el año reproducen las divisiones de las partes, ya que son del mismo número[118].

2. ¿O acaso es por naturaleza lo recto anterior a lo curvo y después de todo la línea curva es una alteración de la
E recta? En efecto, se dice que lo recto se curva y el círculo se dibuja con centro y radio —y éste es una posición de la rec-

---

[113] *Timeo* 55c. Según refiere Jámblico, *Vida pitagórica,* XVIII, 88 (L. Deubner) el pitagórico Hípaso murió en el mar por haber cometido el sacrilegio de dar a conocer la construcción de la esfera a base de doce pentágonos.

[114] Cf. Plut., *La desaparición de los oráculos* 427B.

[115] Cf. Plut., *La desaparición de los oráculos* 428D.

[116] Cf. Plat., *Fedón* 110b.

[117] En *La desaparición de los oráculos* 428A Amonio indica que esto no es correcto.

[118] Como el dodecaedro, el Zodíaco y el año están formados por doce partes que se subdividen en treinta.

ta— en orden a la cual incluso se mide, pues el perímetro dista lo mismo por todas partes del centro. Y por obra de las rectas se engendran también el cono y el cilindro, el primero al girar un triángulo en torno a uno de los lados que permanece fijo con el otro y la base, y el cilindro cuando le ocurre eso mismo a un paralelogramo[119]. Además, si lo más corto está más cerca del principio, la línea más corta de todas es la recta. En efecto, en la curva, lo de dentro es cóncavo y lo de F
fuera convexo. Más aún, los números son anteriores a las figuras, ya que la unidad es anterior al punto. En efecto, el punto es la unidad en reposo; pues bien, la unidad es triangular, porque todo número triangular[120] si es multiplicado por ocho y se le agrega una unidad, se convierte en cuadrado. Y eso también le ocurre a la unidad[121]. Por tanto, el triángulo precede al círculo. Y si esto es así, también la recta precede a la curva. Además, el elemento no se resuelve en ninguno de los conjuntos formados a partir de él, mientras que los demás se resuelven en elementos. Así pues, si el 1004A
triángulo no se descompone en ninguna figura curva, y, en cambio, al círculo lo dividen en cuatro triángulos los dos diámetros, lo recto podría ser por naturaleza precedente y

---

[119] La teoría de la *rhýsis* o génesis de figuras y algunos sólidos haciendo girar figuras planas aparece ya en ARISTÓT., *Acerca del alma* 409a3. Sobre su atribución a Arquitas y discusión de la bibliografía *ad hoc*, véase M. ISNARDI PARENTE, *L'eredità*, pág. 55, notas 12-15. En «Plutarco e la matematica platonica», pág. 133-134, M. ISNARDI sugiere que, movido por su deseo de apoyar el texto platónico, Plutarco polemiza contra la matemática helenística que había privilegiado figuras como el cono, el cilindro y la esfera.

[120] Sobre los números triangulares, Cf. PLUT., *Charlas...* 744B.

[121] En *Sobre la generación del alma...* 1020D el primer número triangular es el tres porque, como es lo habitual, la unidad es considerada al margen de la serie numérica. En *La E de Delfos* 391A la unidad es el primer cuadrado; en *La desaparición de los oráculos* 429E es el primer número triangular y el primer cuadrado.

más elemental que lo circular; por cierto, que lo recto es primordial y lo circular posterior y accidental, el propio Platón lo demostró. Pues tras haber formado la tierra a partir de cubos[122] a cada uno de los cuales los rodean superficies rectas, dice[123] que su estructura es esférica y redonda. Conque no había necesidad alguna de hacer un elemento propio de lo curvo si esa configuración sucede naturalmente a las rec-
B tas cuando se ensamblan unas con otras de modo adecuado.

3. Más aún, la recta, tanto la mayor como la menor, conserva el mismo carácter de línea recta, en cambio, a las circunferencias de los círculos, si son más pequeñas las vemos más curvadas y cerradas en su curvatura; y si son mayores, abiertas. Así pues, considerados desde el punto de vista de su circunferencia convexa, unos círculos cortan los planos subyacentes en un punto y otros en un segmento[124]; de modo que uno podría sospechar que muchas rectas colocadas cerca unas de otras dan lugar a la línea curva[125].

---

[122] *Timeo* 55d-56a.

[123] Las alusiones a la esfericidad de la Tierra no llegan hasta 62d. Ya en *Fedón* 108e-110b la afirmaba Platón. Sobre esto, Cf. F. M. Cornford, ob. cit., pág. 263. Plutarco identifica aquí lo que Platón dice del «elemento» tierra que está formado de cubos y lo que dice del mundo, que es esférico, como se afirmaba ya en *Timeo* 44d.

[124] Esta distinción es la que separa en *Cartas* VII 343 a al circulo «en sí» de sus representaciones.

[125] Hay cierta contradicción en la actitud de Plutarco que, como acabamos de ver, acepta la rotación de los triángulos como explicación de la generación de sólidos y este otro modo de explicar la generación de las figuras, limitadas por rectas o curvas, por yuxtaposición de líneas rectas. Por el contrario, en el *Sobre la cara visible de la luna* 932F parece rechazar esta hipótesis y apostar por el carácter uniforme del círculo. En ello ve Isnardi, ob. cit., pág. 55, indicio de que Plutarco acude aquí a explicaciones ya superadas o en vías de serlo con tal de defender lo afirmado por Platón.

4. Pero ten en cuenta[126] que ninguno de los cuerpos circulares y esféricos de aquí es perfecto[127], sino que, como, por la distensión y la extensión[128] de las rectas o por la pequeñez de las partes, pasa desapercibida la diferencia, se presenta como redondo y circular, por lo cual tampoco ninguno de los cuerpos esféricos de aquí gira naturalmente en círculo[129], sino que todos sin excepción se mueven en línea recta. Y es que lo verdaderamente esférico[130] no pertenece a un cuerpo perceptible, sino que es un elemento del alma y del entendimiento[131], a los cuales atribuye también el movimiento circular como naturalmente adecuado a ellos[132]. c

[126] De nuevo la fórmula *hórā dè mḗ* sirve para introducir la propuesta que zanja la cuestión. Sobre ello, véase J. Opsomer, Ζητήματα, pág. 78.

[127] Cf. Plat. *Filebo* 62a-b y *Cartas* VII 343a.

[128] Para la relación entre la *epístasis* y *éntasis* de Plutarco con la *tásis* de las figuras geométricas de los estoicos, véase, M. Isnardi, art. cit., pág. 134.

[129] Ya Arquitas, *Frag.* A 23a decía que el movimiento circular es el movimiento natural de los cuerpos esféricos y redondos.

[130] Plutarco recupera aquí las consideraciones de Platón en la *Carta* VII: el círculo «en sí» sólo existe en el mundo de las Ideas; en nuestro mundo cotidiano, que es el que pretende describir en el *Timeo,* todo círculo está contaminado de recta.

[131] Plutarco atribuye al alma, o a su elemento intelectivo, lo que es en Platón el mundo inteligible. H. Cherniss, *Aristotle's criticism,* págs. 601-602, apunta que Plutarco está al borde de la identificación del alma con la «quinta esencia aristotélica».

[132] Cf. *Timeo* 36e -37c; también 34a, y 47b-c, *Leyes* 898a-b y Plut., *Sobre la generación del alma...* 1024C-D.

CUESTIÓN VI[133]

¿Por qué se dice en un pasaje del *Fedro*[134] que la naturaleza del ala, gracias a la cual se eleva lo pesado, es de las partes del cuerpo la que mayor comunidad tiene con lo divino?

¿Acaso porque el diálogo versa sobre el amor, porque el amor tiene querencia por la belleza corporal, y porque la belleza, por su semejanza con lo divino, mueve al alma y pro-
D voca en ella la reminiscencia[135]? ¿O más vale no empeñarse, sino que, simplemente, hay que entender que, siendo tantas las facultades del alma relativas al cuerpo, el ejercicio del razonamiento y de la reflexión tiene mayor comunidad con lo divino, puesto que dijo que tiene por objeto los seres divinos y celestes[136]; pues bien, de un modo insólito la llamó

---

[133] Plutarco plantea en esta *Cuestión* dos alternativas: ¿hay que entender que «la naturaleza de ala» es el amor o que es una facultad del alma? Frente a F. Romano, «Le 'Questione platoniche'», pág. 127 y a C. Moreschini, «L'esegesi del Fedro e il medioplatonismo», *Koinonia* 14, 1990, pág. 37, que reprochan a Plutarco el dejar ambas opuestas posibilidades sin sintetizarlas, J. Opsomer, Ζητήματα, pág. 79, sugiere que, dada la íntima relación que establece el *Fedro* entre el alma y el amor, Platón pudo utilizar ambos términos para designar dos aspectos del mismo fenómeno, cuya oposición en Plutarco sería debida a la influencia de la estructura formal de los *zētḗmata*.

[134] *Fedro* 246d.

[135] *Fedro* 249d-251a y 254b; cf. Plut., *Erótico*, 765B-766A, E-F.

[136] Las Ideas son explícitamente llamadas «divinas» en *Filebo* 62a; en *Fedón* 84a-b *theîos* está por «inteligible». El paso previo se encuentra en pasajes como *República* 611e, donde el carácter eterno de las Ideas arrastra los adjetivos «inmortal» y «divino», cuasi-sinónimos de «eterno» al que agregan el valor emotivo de su frecuente presencia en la tradición poé-

«ala», en la idea de que el alma es la que nos eleva por encima de las cosas insignificantes y mortales[137].

CUESTIÓN VII

1. ¿Cómo dice Platón en una ocasión[138] que el movimiento de impulsión[139], como nunca tiene lugar en el vacío, es causa de los efectos de las ventosas que aplican los médicos y del proceso de la deglución, del lanzamiento de pesos, de las corrientes de agua, de los rayos y de la aparente[140] capacidad de atracción del ámbar y de la piedra de Hera- E
clea[141] así como de la armonía de los sonidos? Pues va a parecer que reduce de un modo absurdo la generación de efectos multiples y dispares a una sola causa.

---

tica. El adjetivo «divino» se aplica a «la belleza en sí», esto es, a la Idea de la belleza, en *Banquete* 211e.

[137] Cf. PLUT., *Sobre si los ancianos* 786D.

[138] *Timeo* 79e-80c. Ya en 58 a Platón excluía la existencia del vacío en el Universo, aunque, como es sabido —véase, por ejemplo, W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía griega* V, pág. 305, n. 139—, esto no es estrictamente cierto porque los poliedros regulares en contacto tienen que dejar intersticios; la afirmación platónica debe, pues, entenderse en el sentido de que no están rodeados de vacío.

[139] *Antiperístasis* es término aristotélico, cf. *Física* 215a14-15 y 267a15-20. El que Platón utiliza al abordar estas cuestiones en *Timeo* 80c es el verbo *periotheîn*.

[140] Platón habla de «los sorprendentes fenómenos de atracción»; Plutarco los convierte en «aparentes» convencido por el argumento platónico que niega dicha atracción.

[141] El imán, que en el punto 7, en *Sobre Isis* 376B y en *Charlas* 641 es llamado *sideritis*. Como es sabido, en *Ion* 533d, PLATÓN establece una famosísima comparación entre la imanación de los objetos atraídos por un imán y el contagio del entusiasmo desde el poeta inspirado por la Musa al intérprete y de éste al público.

2. En efecto, lo de la respiración, cómo ocurre por el movimiento del aire en sentido contrario, él mismo lo ha explicado suficientemente[142], pero de todo lo demás[143], tras haber dicho que es prodigioso y que, por no existir el vacío, esas mismas cosas se empujan unas a otras e intercambian sus posiciones al volver a su sitio propio, nos deja la tarea de explicarlo en detalle.

3. Pues bien, lo de la ventosa, en primer lugar, viene a ser algo así: el aire rodeado por ella junto a la carne con el
F calor se pone incandescente, se hace más fino que los poros del cobre y es expulsado, no al vacío, porque no lo hay, sino al aire que rodea por fuera la ventosa, y lo empuja; y éste al que tiene delante. Y al ser constantemente sujeto y objeto de este movimiento, el de delante va avanzando, buscando la
1005A zona vacía que el primero había dejado. Y así, al caer sobre la carne que abarca la ventosa y volver a subir caliente, hace a la vez que la humedad salga hacia la ventosa[144].

4. La deglución ocurre de la misma manera. En efecto, las cavidades de la boca y de la garganta están siempre llenas de aire; por tanto, cuando la comida es apretada por la lengua, estando a la vez tensas las amígdalas, el aire queda expulsado hacia el paladar por el que avanza y a la vez va empujando la comida.

---

[142] *Timeo* 79b-80d.

[143] Plutarco olvida, sorprendentemente, que en *Timeo* 67b PLATÓN había explicado sobre la misma base de movimientos de impulsión mutuamente provocados el proceso de audición y se detiene en 79b, donde Platón vuelve a aludir a ello para centrarse ahora en la concordancia de sonidos que será considerada consecuencia del proceso de audición así entendido.

[144] Cf. *Máximas de filósofos* 903E-F.

5. Los cuerpos que son lanzados[145] abren el aire al caer en él con el golpe y lo separan; y el que circula por detrás, como tiende por naturaleza a buscar y llenar la zona que va quedando vacía, sigue al objeto lanzado, acelerando a la vez el movimiento.

6. Las caídas de rayos y los lanzamientos propiamente dichos se parecen. En efecto, la sustancia incandescente salta al aire por causa del golpe que ha tenido lugar en la nube y éste, desgarrado, retrocede y, al volver a caer al mismo lugar, empuja desde arriba, arrojando contra natura el rayo hacia abajo[146].

7. El ámbar no atrae ninguno de los cuerpos próximos, como tampoco la piedra imán, ni a ellos les salta por sí misma partícula alguna de los cuerpos que están cerca, sino que la piedra emite unas emanaciones gaseosas pesadas, en cuyo contacto el aire, al elevarse, empuja al que tiene delante, y éste, como hace torbellinos y a su vez se va para abajo hacia la zona que va quedando vacía, atrae al hierro y lo arrastra en su movimiento. El ámbar, por su parte, tiene algo pareci- c
do a la naturaleza de la llama o del viento y lo expulsa con la fricción de su superficie, porque se abren los poros; y éste, al salir, hace lo mismo que el imán, arrastra, los cuerpos próximos más pequeños y secos que están cerca, por su liviandad y falta de capacidad de resistencia; pues no tiene vigor, ni peso e impulso capaces de exhalar una masa de aire con la que hacerse con los mayores, como también ocurre en el caso del imán.

---

[145] En *Timeo* 80a Platón, que, por cierto, no habla de aceleración del movimiento, apunta que esta explicación vale también para los cuerpos que ruedan por el suelo.

[146] Cf. Aristót., *Meteor.* 342a y 369a.

Entonces, ¿cómo es que el aire no empuja ni acerca al imán ni piedra ni madera, sino tan sólo el hierro? Este problema se les plantea tanto a los que creen que la adhesión de los cuerpos se produce por atracción del imán como a los que admiten que ocurre por traslación del hierro[147], pero podría haber sido fácilmente resuelto por Platón de este mo-
D do. El hierro[148] no es muy poroso, como la madera, ni muy compacto, como el oro o la piedra, sino que tiene poros, venas y asperezas que, por sus irregularidades, se adaptan al aire, de modo que éste, cuando, al ser desplazado, cae sobre el imán, no resbala, sino que, detenido por determinados lugares y resistencias que encajan con él, hace fuerza sobre el hierro y lo empuja[149]. La explicación de estos fenómenos podría ser, pues, de este tipo.

8. En cambio el fluir de las aguas sobre la tierra no tiene tan fácil explicación en el argumento del movimiento de impulsión; pues hay que tener en cuenta que a las aguas estancadas que no se mueven y permanecen así las rodea y
E congrega por todas partes el aire inmóvil, sin dejar resquicio vacío por parte alguna. Por tanto, el agua de la superficie en los estanques y en los mares se agita y forma olas porque el aire toma movimiento; en efecto, sigue inmediatamente al que se desplaza y fluye con él por el desnivel. Pues el golpe abajo produce el seno de la ola y el golpe arriba la cresta, hasta que se calma y se serena cuando el espacio que rodea al líquido se detiene. Pues bien, el fluir de las corrientes,

---

[147] H. Cherniss, *Plutarch's Moralia,* pág. 71, n. d, nos hace observar que esta segunda hipótesis es la sostenida por Plutarco y no la que parte de un impulso espontáneo del hierro, pues esta última no chocaría con el problema planteado.

[148] Coincidencias y disparidades con Lucrecio, VI 1058 ss.

[149] Cf. *Cuestiones sobre la nat.* 916D-F.

como va siempre buscando la zona desalojada por el aire a la par que es empujado por las aguas que tienden a ocupar el lugar que ha quedado libre, está en continuo e incesante movimiento. Por ello también van más deprisa los ríos crecidos; en cambio cuando es escasa y poco profunda, el agua fluye[150] débilmente, porque el aire no provoca ni admite F
mucho movimiento de sustitución. Y es necesario que las aguas de los manantiales también refluyan de este modo, porque el aire desciende desde la salida a las zonas vacías del fondo y hace surgir de nuevo el agua hacia la salida. Pues al ser golpeado por el agua el suelo de una estancia 1006A
umbría y que alberga aire en calma produce el soplo del viento cuando el aire recibe los golpes y es desalojado por el líquido que le cae al lado. Así sucede que son mutuamente expulsados y que mutuamente son repelidos, sin que haya vacío en el que uno de los dos se asiente y quede exento de participar del cambio del otro.

9. Pues bien, lo relativo a la armonía él mismo lo tiene dicho[151], cómo hacen[152] que se adapten los sonidos. En efecto, el rápido resulta agudo y el lento grave; por ello también los agudos provocan antes la percepción. Pues cuando los graves van empezando y caen sobre éstos que ya se están agotando y cesando, la mezcla de ambos produce por su semejanza[153] placer al oído, que es lo que llaman armonía. B
Que su instrumento es el aire es fácil de entender sobre la

[150] Suprimimos la cruz filológica de la edición de Hubert.

[151] *Timeo* 80a-b.

[152] De acuerdo con los Mss. En el pasaje en cuestión del *Timeo* el sujeto es explícito, los movimientos.

[153] El texto platónico es, evidentemente, más explícito: la semejanza en cuestión es la que hay entre el movimiento producido en el sujeto por el agudo que se va apagando y el producido por el grave que se inicia.

base de lo que llevamos dicho[154], puesto que el sonido es un golpe que, por obra del aire, recibe por los oídos el que lo percibe[155]. En efecto, lo golpea el aire golpeado por lo que se haya movido, de modo vivo, si es violento, de modo apagado, si es más flojo. Precisamente el que es golpeado violenta e intensamente llega antes al oído; el más grave, cuando hace el recorrido y llega a su vez, sigue y contribuye a la percepción después[156].

CUESTIÓN VIII

1. ¿Cómo dice el Timeo[157] que las almas fueron sembradas en la Tierra, en la Luna y en todos los demás instrumentos del tiempo?

C ¿Acaso ponía así en movimiento a la Tierra, lo mismo que al Sol, a la Luna y a los cinco planetas, a los que, por

---

[154] La relación de la percepción de los sonidos con la cadena de movimientos de impulsión está más clara en *Timeo* 67b, donde, al hablar del sentido de oído, Platón explica que el sonido es un golpe que, por mediación del aire y los oídos, reciben «el cerebro y la sangre», mientras que la audición es el movimiento provocado por ese golpe y que, partiendo de la cabeza, llega a la zona del hígado. Plutarco, en cambio, parece haber abandonado el tema de su *Cuestión* y, arrastrado por el principio de su referencia al texto platónico, se ha detenido en el tema de la concordancia de los sonidos que, rompiendo también su exposición, Platón trata en 80a-b, si bien precisa que el sonido grave y el agudo cuya coincidencia parcial crea la consonancia son dos movimientos independientes que no se alteran uno a otro. A esta explicación alude también Plutarco en *Sobre la fort.* 98D, *Sobre la E* 390B y en *Sobre la decadencia de los oráculos* 436D.

[155] En la versión de Plutarco el paralelismo entre la percepción de los sonidos y el lanzamiento de objetos se limita a este primer momento.

[156] En cambio, en *Timeo* 80b, Platón habla de «una impresión única, mezcla de lo agudo y lo grave».

[157] *Timeo* 41e y 42d. Cf. [Plut.], *Sobre el destino* 573E.

causa de sus cambios de dirección[158], llamó «instrumentos del tiempo» y era necesario que la Tierra[159], «girando[160] en torno al eje que atraviesa el Universo» no fuera creada fija y permanente, sino que la concibe girando y retornando, como mostraron más tarde Aristarco[161] y Seleuco[162], el primero

---

[158] Cf. *Timeo* 39d y 40b. El término *tropḗ* que, en general, es el «hecho de dar media vuelta», adquiere un significado especial cuando se utiliza como tecnicismo astronómico, el de «solsticio», momento en que el Sol «da la vuelta» en su aparente movimiento se subida o bajada con respecto al ecuador. También ocurre lo mismo con los planetas.

[159] *Timeo* 40b.

[160] El texto platónico plantea aquí un problema de transmisión que condiciona la interpretación: el *Parisinus* 1807 da *heilloménēn,* «recogida», «apretada»; la mayoría de los demás manuscritos *illoménen,* «girando». La primera lectura supone la inmovilidad de la Tierra que Platón demostraba en *Fedón* 99 b y que parece sustentar la representación de la Tierra en *Fedro* 246 e-247 a. En ella se prolonga la identificación de la Tierra con Hestia que encontramos en el *Himno a Hestia* o en el *frag.* 938 de Eurípides (cf. al respecto, J.-P. Vernant, «Hestia-Hermes. Sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento entre los griegos», en *Mito y Pensamiento en la Grecia antigua,* trad. cast., Barcelona 1973, págs. 135- 137). La otra lectura, que es la que conoce Plutarco, tiene el aval del testimonio de Aristót., *Acerca del cielo* II 13, 293b30, que refiere esta doctrina precisamente al *Timeo*. Véase al respecto, Cornford, *Plato's Cosmology*, págs. 127-129; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism,* págs. 545-564; F. M. Brignoli, «La dinamica immobilità della terra nella concezione platonica dell'universo», *GIF* 11, 1958, 97-143; W. Burkert, ob. cit., pág. 305, n. 17.

[161] Cf. Plut., *Sobre la cara visible de la luna* 923A. Aristarco de Samos, estoico discípulo de Cleantes, ejerció su actividad en Alejandría entre el 280 y el 260 A. C. Su obra *Sobre los tamaños y distancias del sol y la luna* gozaba todavía de mucho prestigio en la Edad Media; sabemos por Censorino que fijó la duración del Gran Año en 2.484 años solares. De su hipótesis heliocéntrica sólo tenemos noticia por Plutarco y por Euclides *(Arenario* I 4).

[162] Seleuco de Babilonia fue un caldeo helenizado que escribió en griego, aunque su obra se ha perdido. El único dato cronológico seguro que tenemos de su vida —su defensa de las tesis de Aristarco sobre el origen

sólo como hipótesis, Seleuco, en cambio, demostrándolo? Y Teofrasto[163] agrega además que en la vejez Platón se arrepintió de haber atribuido a la Tierra, sin corresponderle, el centro del Universo.

2. ¿O se opone a esto la mayor parte de las opiniones
D que unánimemente le resultan satisfactorias al hombre y hay que corregir «del tiempo» por «en el tiempo», prefiriendo el dativo al genitivo, y hay que aceptar que no son llamados instrumentos los astros, sino los cuerpos de los seres vivos? Así definió Aristóteles[164] el alma como «actualización del cuerpo natural, instrumental y potencialmente vivo». De modo que el sentido viene a ser éste: en el tiempo las almas fueron implantadas en los adecuados cuerpos instrumentales[165]. Pero también esto es contrario a su parecer, pues no dice una sola vez, sino muchas que los astros son instrumen-

---

gen de las mareas, que eran criticadas por el estoico Crates — nos permite situarlo en la segunda mitad del s. II a. C. así como establecer la relación con aquél que se desprende de lo que aquí dice Plutarco y de la información que en el mismo sentido proporciona Estobeo *(Ecl.* I 122, 2). La teoría heliocéntrica que Aristarco y Seleuco propusieron no tuvo el eco que merecía, barrida por el sistema de Hiparco y Ptolomeo. Para más detalles sobre Aristarco y Seleuco, véase E. Hoppe, *Mathematik und Astronomie im klassischen Altertum,* Heidelberg, 1966.

[163] *Frag.* 22. Cf. Plut., *Numa* XI, 3.

[164] *Acerca del alma* 421a27b5. Plutarco adapta la definición de Aristóteles, modificando el sentido del término *organikoû* de modo que pueda servir de base a la interpretación alternativa que propone para el pasaje platónico.

[165] Cf. *Timeo* 41e. Para el sentido de la expresión platónica me parece satisfactoria la explicación de J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien,* Hidesheim, 1967, pág. 485: mientras el alma del Mundo es una organizacion imperecedera, la función atribuida a los astros induce a ver en cada uno de ellos «moins un être organisé qu'un principe d'organisation pour d'autres êtres».

tos del tiempo, especialmente cuando[166] dice que junto a los demás planetas el propio Sol «nació para delimitar y vigilar E el cómputo del tiempo».

3. Por tanto, es mejor entender que la Tierra es instrumento del tiempo, ya que no se mueve como los astros, sino que al permanecer girando siempre en el mismo lugar sobre sí misma, proporciona a los que se trasladan ortos y ocasos con los que se definen las primeras medidas de los tiempos, los días y las noches. Por eso también la llamó[167] precisa «guardiana y artesana de la noche y del día». En efecto, los elementos de los relojes de sol son instrumentos y medidas del tiempo sin desplazarse a la vez que las sombras, sino permaneciendo quietos a imitación del obstáculo de la Tierra al Sol que gira en torno a ella, como dice Empédocles[168]

mas la Tierra, al cortar el paso a los resplandores,hace la F
[noche.

De modo que eso tiene una explicación de este tipo.

4. Con mejor fundamento podría uno sospechar esto otro, que sea inverosímil y absurdo decir que el Sol ha nacido junto con la Luna y los planetas para definir el tiempo[169]. Y ello tanto más cuanto que el Sol goza de gran predicamento y que por el propio Platón es llamado en la *República*[170] «rey y señor de todo lo perceptible, como el bien lo es de lo inteligible». Pues lo perceptible es llamado descen- 1007A

---

[166] *Timeo* 38c.

[167] *Timeo* 40c; cf. PLUT., *Sobre la cara visible de la luna* 937E y 938E.

[168] *Frag.* B 48

[169] Alusión a *Timeo* 38c, recién citado.

[170] *República* 506e-507a, 508a, b; 509b, d. Cf. PLUT., *Sobre la cara visible de la luna* 944E.

diente de aquél, porque el Sol hace que las cosas visibles, al quedar iluminadas, accedan a la existencia, del mismo modo que por obra de este otro les sobrevienen a las cosas inteligibles el ser y el ser objeto de conocimiento. Pues bien, dado que el dios tiene esa naturaleza y tan gran poder, no parece muy sólido ni especialmente razonable que haya nacido como instrumento del tiempo y medida visible de la mutua diferencia en lentitud y rapidez de las ocho esferas[171]. Por tanto, hay que decir que los que se turban por estas cosas creen erróneamente que el tiempo «es medida y cómputo del movimiento de acuerdo con lo anterior y posterior», como dice Aristóteles[172] o bien «lo cuantitativo en el movimiento», como Espeusipo[173], o «dimensión del movimien-
B to» y nada más, como algunos estoicos[174] que definen su esencia por lo contingente, sin prestar atención a su potencia que al menos Píndaro parece intuir de modo no despreciable cuando dice[175]

al soberano Tiempo que supera a todos los bienaventurados

Y también Pitágoras que, a la pregunta «¿qué es el tiempo?», contestó que el alma del Universo. Porque el tiempo no es accidente ni contingencia de un eventual movimiento[176], sino causa, potencia y principio de la simetría que ase-

[171] Cf. *Timeo* 38b y 39b. Platón habla de *phorás* «revoluciones» y no de «esferas»; del mismo modo, PLUT., en *Charlas...* 745C y en *Sobre la generación del alma...* 1029C, convierte en «esferas» los «círculos» del huso de la Necesidad que Platón describe en *República* 617b. Sobre esto, véase CORNFORD, *Plato's Cosmology,* págs. 78-79 y H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism,* pág. 555.

[172] *Física* 219b1-2, 220a24-25, 220b32-221a1 y b7.

[173] *Frag.* 53, LANG.

[174] *SVF*, II 515.

[175] *Frag.* 33, SNELL.

[176] Contra ARISTÓT. *Física* 251b28, 219b15-16 y 220b24-28.

gura la cohesión de todo lo que existe y de la organización cuyo movimiento regula la naturaleza del Universo, porque ésta está dotada de vida. Antes bien, por ser movimiento la c
propia organización y simetría son llamadas tiempo[177].

Pues recorriendo entero el camino que retorna, conforme a
[la norma conduce a los mortales[178]

En efecto, la esencia del alma es según los antiguos[179] «número en sí que se mueve a sí mismo». Precisamente por eso dijo Platón[180] que el tiempo nació a la vez que el cielo, pero el movimiento incluso antes de que fuera generado el cielo[181]. Pero no había tiempo, pues no había organización ni medida alguna ni delimitación, sino movimiento indefinido, como materia del tiempo, sin forma ni estructura; pero, cuando empapó la superficie[182] y sometió la materia a los esquemas

---

[177] Plutarco se opone aquí a la concepción del tiempo que atribuye a Amonio en *Sobre la E de Delfos* 392E.

[178] Eurípides, *Troyanas* 887.

[179] Cf. *Dichos* 898C, donde esa definición es atribuida a Pitágoras. En cambio, en *Sobre la generación del alma* 1012D, Plutarco critica detenidamente a Jenócrates por dar a entender que es platónica. P. Thevenaz, *ob. cit.*, pág. 96, estima que aquí, donde la cita en apoyo de su tesis, Plutarco diluye la autoría en un vago «según los antiguos».

[180] *Timeo* 38b.

[181] Cf. *Timeo* 30a y 52d-53a. Esta cuestión tiene especial relieve para Plutarco en el *Sobre la generación del alma* donde sirve de base a su construcción del «alma perversa». Cf. 1014B, 1016D-F y 1024C.

[182] Sin cruz. El mayor problema que presenta aquí el texto es consecuencia de la sustitución, ya mencionada a propósito de 1003A-B, de la divinidad por el alma cósmica como agente, porque en esta versión parece que el alma del mundo, una vez dotada de orden, razón y armonía, se encarga de regular sus propias revoluciones, tarea que en *Timeo* 36b-d asume el Demiurgo. Lo mismo ocurre con la imposición de orden y regularidad a los elementos corporales —cf. *Timeo* 52e-53b—. La consecuencia de dicha sustitución es asimismo perceptible en el participio *epiklúsasa* en el

de estructura[183] y el movimiento a las revoluciones, convirtió la primera en mundo y el segundo en tiempo. Que ambos son imágenes del dios[184], de su esencia[185] el mundo, de su D eternidad imagen en el movimiento es el tiempo[186], del mismo modo que el mundo es el dios en la generación[187]. Por eso dice[188] que nacieron a la vez y que también a la vez han de disolverse de nuevo, si es que les alcanza algún tipo de disolución. Pues al margen del tiempo no es posible lo generado, como tampoco lo es lo inteligible al margen de la eternidad, si esto último ha de permanecer por siempre y lo sometido a proceso no ha de llegar a disolverse nunca[189]. Por tanto, al tener tan necesarias vinculación y combinación con el cielo, el tiempo no es simplemente movimiento, sino, según se ha dicho, movimiento en una organización que tiene medida, límites y revoluciones. Pues bien, siendo el Sol presidente de éstos y vigilante encargado de definir, controlar, E indicar y producir cambios y estaciones que, como dice Heráclito[190], «todo lo traen», resulta ser colaborador del principal dios y guía, no en asuntos miserables y de menor cuantía, sino en los mayores y más importantes.

---

que se cruzan el divino *enkatéspeiren aph' hautoû têi hylêi* que hemos visto en 1001B y el alma extendida, rodeando el cuerpo del mundo de *Timeo* 36e y 34b, que Plutarco acaba de mencionar en 1002C.

183 Cf. *Cuest. platónicas* 1001B-C y *Charlas* 719E.

184 Cf. la *exomoíōsis* en *Sobre la generación del alma* 1014B y en *Sobre la tardanza del castigo* 550D.

185 Esta afirmación, que no concuerda con lo que dice Platón, parece derivar de la interpretación que en el platonismo medio se pudo hacer de *Timeo* 92c.

186 *Timeo* 37d.

187 *Timeo* 34a-c; *Criti.* 106a. Cf. *Sobre la generación del alma...* 1017C.

188 *Timeo* 38b.

189 *Timeo* 27d-28a y 38c.

190 *Frag.* B 100.

CUESTIÓN IX [191]

1. Acerca de las funciones del alma en la *República*[192], cuando con el mayor acierto Platón compara la armonía de lo racional, lo irascible y lo concupiscible con la concordancia de la cuerda media, la alta y la baja, podría uno dudar si colocó en la media lo racional o lo irascible; porque él no lo ha dejado claro en ese pasaje. Pues bien, la colocación conforme a la localización de las partes sitúa en la zona de la media lo irascible, y lo racional en la alta. En efecto, a lo de F
arriba y primero llamaban alto los antiguos[193], como también Jenócrates[194] llamaba Zeus superior al que está entre los seres inmutables e idénticos e inferior[195] al que está debajo de la luna. Homero[196] fue el primero que llamó «superior entre los poderosos»[197] al dios que manda sobre los jefes. Y con razón ha atribuido la naturaleza a lo más poderoso la 1008A
zona de arriba, como si asentara en la cabeza lo racional en tanto que piloto[198] y, en cambio, desterrara al final y al fon-

[191] El contenido de esta cuestión tiene notables paralelos en el conjunto del tratado *Sobre la virtud moral*, especialmente en 444E y 451F.

[192] *República* 443d.

[193] Cf. [Aristót.,] *Sobre el Mundo* 397b24-26 y Arístides Quintiliano, *Sobre la Música* 1, 6.

[194] *Frag.* 18 Heinze.

[195] A este Zeus infernal, a veces identificado con Hades, atribuye también Plutarco *Sobre la cara de la luna* 942 F y 943 C toda la región sublunar. Sobre la influencia de Jenócrates en el tratamiento plutarqueo de estos temas, véase J. Dillon, «Seres intermedios», págs. 90-98.

[196] *Il.* VIII 31; *Od.* I 45, 85; XXIV 473.

[197] *Kreíttōn* en Homero es epíteto de los dioses.

[198] Cf. *Fedro* 247c.

do lo concupiscible[199]. En efecto, la posición de abajo se llama baja, como evidencian las invocaciones a los muertos, que son llamados «infernales[200]» y «los que están bajo tierra»; y algunos dicen incluso que, de los vientos, el que sopla de abajo desde lo desconocido se llama Noto[201]. Pues bien, dado que lo último ocupa la ubicación opuesta a lo primero y lo bajo la opuesta a lo alto, ocupando ésa lo concupiscible por oposición a lo racional, no puede estar más arriba ni antes, ni[202] puede ser otra cosa más que lo racional. En efecto, los que le atribuyen, en la idea de que es la más
B importante[203], la zona de la media, no se dan cuenta de que están privando de su preeminencia a la de la alta, que no es adecuada ni a la emoción ni al deseo. Pues una y otro tienen natural disposición para estar sometidos y obedecer y ninguno de los dos la tiene para mandar y dirigir a lo racional[204]. Y mejor aún por su naturaleza que por su localización[205] se ve que lo irascible ocupa el rango intermedio entre ellos. Por cierto, precisamente porque a lo racional le pertenece el mandar, a lo irascible le corresponde por naturaleza ser mandado y mandar porque está subordinado a lo racional y domina y reprime el deseo, cuando éste se ha

[199] *Cf. Timeo* 44d y 69d-71a.

[200] En sentido etimológico, sin las connotaciones cristianas.

[201] Etimología popular que da lugar a una figura difícil de reproducir en la traducción.

[202] Sobreentendido el nuevo sujeto, «lo que ocupe esa posición».

[203] Cf. *infra* 1009A.

[204] Cf. Plat., *República* 441e-442d y Plut., *Sobre la virtud moral* 442A-D, así como Aristót., *Ética a Nic.* 1102b25-31 y *Ética a Eud.* 1219b28-31.

[205] A pesar de la crítica de H. Cherniss, *Plutarch's Moralia,* pág. 95, n. d, acepto la enmienda de Hubert porque entiendo que esta frase introduce la alternativa —que podríamos llamar «funcionalista»— a la hipótesis «protocolaria» (cf. 1007E) que ha venido desarrollando. Ambas coinciden, sin embargo, en atribuir la posición central a lo irascible.

desviado de lo racional[206]. Y lo mismo que en las letras[207] las semivocales están entre las mudas y las vocales porque C suenan más que aquéllas pero menos que éstas, así en el alma del humano lo irascible no es simplemente emocional, sino que tiene a menudo un destello de virtud mezclado a su impulsiva tendencia a la venganza[208]. Y el propio Platón[209], cuando comparó la estructura del alma con una yunta congénita[210] y su cochero, designó, como todo el mundo sabe, cochero a lo racional; y de los caballos, presentó al elemento relativo a los deseos[211] como desobediente y completamente indisciplinado, «de peludas orejas, sordo, con dificultad obediente al látigo y las espuelas»[212], y el elemento irascible dócil en general a lo racional y aliado suyo[213]. Por tanto, lo mismo que el cochero no es intermedio de la yunta en valía y poder, sino que uno de los dos caballos es peor que el co- D chero, pero mejor que su compañero de tiro, así tampoco asignó la localización de central al elemento superior del

[206] Cf. PLAT., *República* 441e y *Timeo* 70a.

[207] Como es sabido, los antiguos suelen atribuir a las letras las características de los sonidos.

[208] Cf. PLUT., *Sobre la virtud moral* 442B.

[209] *Fedro* 246a. Sobre la recurrencia de este símil en Plutarco, especialmente en los escritos dedicados al platonismo, véase P. FUHRMANN, *Les images de Plutarque*, París 1964, pág. 141-142 y J. OPSOMER, «L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque» en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: Ideas religiosas*, Madrid, 1994, págs. 33-49; para este aspecto, págs. 46-47.

[210] En el símil platónico este aspecto es importante para destacar la paridad de los caballos en todo excepto carácter y conducta en los que son diametralmente opuestos, siendo obligación del auriga asegurar el difícil equilibrio del carruaje.

[211] Plutarco pasa del símil al alma y atribuye a sus elementos los calificativos que Platón aplica a los caballos del símil.

[212] *Fedro* 253e.

[213] *Fedro* 247b.

alma, sino al que participa de la afección menos que el tercero, aunque más que el primero y de la razón más que el tercero, aunque menos que el primero. De hecho, esa organización conserva la analogía de las armonías, de lo irascible con lo racional como la alta en la cuarta y con relación a lo concupiscible como la baja en la quinta y de lo racional con relación a lo concupiscible como la alta con relación a la baja en la octava[214]. En cambio, si arrastramos lo racional
F al centro, más lejos del apetito quedará lo irascible que algunos filósofos identifican con el apetito por su semejanza[215].

2. Claro que el atribuir a las localizaciones concretas lo primero, lo intermedio o lo último es ridículo[216], cuando vemos que la misma nota alta ocupa en la lira el lugar de más arriba y primero, pero en las flautas el de abajo y último, y más aún, que la media sigue sonando más aguda que la baja y más grave que la alta sea cual fuere el lugar de la lira en el que se la coloque y se ajuste[217]. Y tampoco el ojo tiene la misma localización en todos los animales, pero en todos y donde quiera que de acuerdo con la naturaleza esté situado es de modo similar naturalmente apto para ver[218]. Por tanto, lo mismo que se dice que el pedagogo[219] no conduce a los
F niños yendo delante, sino detrás, o que el general de los troyanos[220]

---

[214] Cf. Plut., *Sobre la generación del alma* 1019D-E.

[215] Cf. Plut., *Sobre la virtud moral* 442B.

[216] Es el argumento expuesto en 1007F -1008a.

[217] Cf. Plut., *Sobre la virtud moral* 444C, Aristót, *Física* 224b33-34.

[218] Cf. Plut., *Sobre la cara visible de la luna* 927D-928B.

[219] Esclavo que acompañaba a los niños en sus salidas.

[220] *Il.* XI 64-65.

unas veces aparecía arengando a los de vanguardia y otras
[a los de retaguardia

y estando en uno u otro lugar sigue conservando la preeminencia, así es menester no encajonar las partes del alma en los lugares ni en los nombres, sino fijarse en su capacidad y relación. En efecto, el empezar por asentar arbitrariamente 1009A
lo racional en el cuerpo humano es convencional, cuando tiene la capacidad principal y más importante —es como la media con relación a la alta, lo irascible, y con relación a la baja, lo concupiscible— aflojar y tensar y conseguir la plena concordancia y armonía eliminando el exceso de uno y otro y evitando que de nuevo arrecien o que se amortigüen[221]. Que la justa medida y la proporción se definen por el término medio[222]. Y es capital incumbencia de la capacidad de la razón el conseguir entre las afecciones esos términos medios[223] que llaman sagradas proporciones[224] porque consisten en la combinación de los extremos con la razón y entre sí por medio de la razón. En efecto la superioridad del B
tiro no es media de los caballos ni hay que plantear el arte de conducir el carro como un extremo, sino como proceso que asegura el término medio en la descompensación entre el nervio y el enervamiento de los caballos, del mismo modo que la capacidad de la razón, al compensar la agitación sin sentido de las afecciones y ajustarlas con respecto a sí misma, establece el término medio en la justa medida de defecto y exceso[225].

---

[221] Cf. PLAT., *República* 441e-442a y PLUT., *Sobre la virtud moral* 444C.

[222] Cf. PLAT., *Filebo* 64 e, 66 a-b y PLUT., *La E de Delfos* 391C-D.

[223] Cf. PLUT., *Sobre la virtud moral* 443C-D.

[224] Acepto la enmienda de Becchi.

[225] Cf. PLUT., *Sobre la virtud moral* 444B, 445A, 451A. La doctrina es expuesta por PLATÓN en el *Político*. Sobre ello, *cf.* H.-J. KRÄMER, *Arete*

CUESTIÓN X[226]

¿Por qué dice Platón[227] que el discurso es entramado de nombres y verbos[228]? Pues parece que *** [229] anula todas
c las partes de la oración excepto esas dos, y eso que Homero tuvo la humorada de agruparlas todas sin excepción en ese único verso[230]

autòs iṑn klisíēnde, tò sòn géras; óphr'eû eidē̂is

---

bei Plato und Aristoteles, Heidelberg, 1959, págs. 146-171. D. Babut, *Plutarque. De la vertu éthique*, París 1969, págs. 74-76 enlaza la teoría de las pasiones de Plutarco directamente con Platón, prescindiendo de Aristóteles. Sobre esto véase J. Opsomer «L'âme du monde», pág. 46.

[226] Tenemos un minucioso comentario de esta *Cuestión* en O. Göldi, *Plutarchs sprachliche Interesse*, Tes. doct., Zúrich 1922, págs. 2-10.

[227] *Sofista* 262c., cf. *Crátilo* 425a, 431b-c, *Teeteto* 206d, *Cartas* VII, 342b, 343b, y [Plat.], *Def.* 414d.

[228] La exposición siguiente no deja lugar a dudas sobre el sentido en que Plutarco entiende el término *rhêma*. Se discute, en cambio, el que le daba Platón: basándose en observaciones de H. Steinhal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, I, Berlín, 1890, pág. 141, Gudeman, «Grammatik», RE VII, col. 1780 ss. y, sobre todo, T. Benfey, *Über die Aufgabe des platonischen Dialogs: Kratylos*, Gotinga, 1866, págs. 139 ss., V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle*, París, 1940, pág. 51, n. 2, admite que el significado de «verbo» es el que tiene *rhêma* en *Sofista* 262-263, en *Cartas* VII y en *Def.* 414d; sugiere que este uso tiene su origen en la utilización de lo que podría ser *une formule courante* en *Teeteto* 206d y sostiene que en el *Crátilo* el sentido es el de «locución», interpretación que tiende a imponerse a partir de G. Prauss, *Plato und der logische Eleatismus*, Berlín, 1966.

[229] Laguna de 28-40 letras en la que debía ir el verbo. Se sigue la propuesta de H. Cherniss.

[230] *Il.* I 185: «yendo yo mismo a la tienda, tu botín, para que sepas bien».

En efecto, comprende pronombre, participio, nombre, verbo, preposición, artículo, conjunción y adverbio[231]. Pues la partícula *-de* se ha colocado en este caso en vez de la preposición *eis;* en efecto la expresión *klisíēnde* es semejante a *Athḗnaze*[232]. Pues bien, ¿qué hay que decir sobre lo de Platón?

¿Acaso que en un principio los antiguos llamaban «discurso primero[233]» a lo que antes se llamaba «juicio» y ahora «proposición[234]», que es la expresión primera que implica decir la verdad o no[235]? Y eso está constituido de nombre y verbo, a los que los dialécticos[236] llaman sujeto[237] y predicado[238]. En efecto, al oír «Sócrates filosofa» y «Sócrates vuela», vamos a decir que un juicio es verdadero y el otro D
falso sin que sea menester nada más[239]. De hecho, es verosímil que al principio los hombres tuvieran que recurrir al lenguaje y a la voz articulada[240] cuando querían explicar y

231 Cf. Dionisio Tracio, *Gramática* 11. Cf. Steinhal, ob. cit. II, págs. 251-256.

232 «Hacia la tienda» y «hacia Atenas». Ya en época clásica *-de* sólo aparece en fórmulas estereotipadas como *Athḗnaze* (< *Athḗnas* + *-de).*

233 Cf. Plat., *Sofista* 262c.

234 Los estoicos oponían los *lektá*, enunciados al *axíōma*, proposición lógica, unidad lógica elemental, sede de verdad y mentira.

235 Plat., *Sofista* 262 e y 263 a-b.

236 Los dialécticos de los que habla aquí Plutarco —también en 1011A y D— son los estoicos.

237 El término *ptôsis* suele significar en contextos gramaticales «caso». Con el significado de «sujeto» aparece también en Sexto Empírico, *Contra los profesores* XI 29 y Clemente de Alejandría, *Combinaciones* VIII 26, 4-5.

238 Cf. *Sobre las nociones com.* 1074d.

239 Cf. Plat., *Sofista* 263a-b.

240 En el mito que cuenta Protágoras, una de las primeras cosas que hace el hombre, tras haber sido dotado por Prometeo de la sabiduría técnica, es «articular la voz y los nombres» (Plat., *Protágoras* 322a). Plutarco alude al carácter articulado del lenguaje humano en *Sobre la inteligencia*

manifestarse unos a otros las acciones y sus agentes y las afecciones y quiénes eran los afectados por ellas. Conque, puesto que nos basta el verbo para expresar las acciones y afecciones y el nombre para los que las hacen y reciben[241], como dice él mismo[242], parece que es eso lo que quiere decir. En cambio, respecto de lo demás se podría pensar que no significa[243]; como los gemidos y gritos de los actores;
E también, por Zeus, la sonrisa y el silencio[244] contribuyen con frecuencia a precisar claramente lo dicho, aunque, evidentemente, no tienen inevitable capacidad significativa como el verbo y el nombre, sino la de agregar algún matiz al discurso. De ese mismo modo agregaron matices a las letras los que, tomándolas como tales letras, adoptaron espíritus y sus aspiraciones, alargamientos o abreviamientos de algunas, que son más bien accidentes, contingencias y variacio-

---

de los animales 973A y a la comunicación de contenidos mentales en *Sobre la generación del alma...* 1026A.

[241] Platón sólo menciona *práxeis* y *práttontes* como contenidos de nombres y verbos, modificación observada por CHERNISS que remite a los escolios a DIONISIO TRACIO, *Gramática*, pág. 215, 28-30 HILGARD, y a APOLONIO DÍSCOLO, *Sintaxis* I 30 y III 58 UHLIG, para la sustitución de *práxeis* por *prágmata*.

[242] *Sofista* 262a y b.

[243] Plutarco piensa prioritariamente en el significado denotativo, pero se le hace cuesta arriba admitir que «lo demás» carezca totalmente de significado y, como vemos a continuación, reconoce las funciones expresivas; no obstante y, sin duda, porque son ajenas al criterio de verdad y mentira, considera que tan sólo agregan «matices».

[244] Prueba del valor significativo que el silencio tiene para Plutarco, puede hallarse en el *Frag.* 202 SANDBACH (= ESTOBEO, III, I 109), donde hablando de los pitagóricos, dice que su método de enseñanza, «mezcla de palabra y silencio», se caracteriza por ser, como el de la iniciación, simbólico.

nes de las letras[245], como demuestran los antiguos que se conformaban con dieciseis para hablar y escribir[246].

2. Pero, cuidado, no vayamos a malinterpretar a Platón, que dice que el discurso es entramado de nombre y verbo y F
no gracias a ellos; no vayamos, como el que acusa de mala fe al que dice que el remedio es mezcla de cera y gálbano, porque ha omitido el fuego y el cacharro sin los cuales no es posible hacer la mezcla[247], también nosotros a reprocharle que ha pasado por alto conjunciones, preposiciones y demás; pues el discurso no resulta de ellos, sino, acaso, gracias 1010A
a ellos y no es posible el entramado sin ellos. En efecto, mientras que el que articula «golpea» o «es golpeado» y luego «Sócrates» o «Pitágoras» permite de algún modo entender y comprender algo, en el hecho de pronunciar «por una parte» o «en efecto» o «en torno a» aíslados no hay modo de captar noción alguna de acción o persona[248]. Pues a no ser que se hable sobre ellos[249] o con ellos, se parecen a los ruidos hueros y a los ecos. Dado que esas palabras no tienen la capacidad de significar nada[250] ni aísladas ni com-

[245] Sigue la confusión entre letra y fonema.

[246] Cf. PLUT., *Charlas* 738F.

[247] Como es sabido, éste es el fondo del reproche de Sócrates a Anaxágoras en el *Fedón*, confundir la condición necesaria con la causa.

[248] El uso de *sôma* para «persona» es frecuente en las actas de manumisión de Delfos para referirse al esclavo antes de ser manumitido; una vez cumplido el trámite, es mencionado como «hombre» o «mujer». Cabe pensar que en este pasaje Plutarco incluya también en *sôma* animal o cosa. En efecto, en la doctrina estoica *sôma* designa todo lo que puede ser agente o paciente, cf. PLUT., *Sobre las nociones com.* 1073E y APOLONIO DÍSCOLO, *Sintaxis* I 16.

[249] Esto es, en función metalingüística.

[250] En *Sobre la E de Delfos* 386C-D Plutarco opone el punto de vista de los «dialécticos», para quienes «no existe ningún hecho real detrás de la partícula 'si' ni detrás de la frase introducida por ella» a la sabiduría de

binadas entre sí, sino que si asociamos y combinamos en una misma expresión conjunciones, artículos y preposiciones, intentando construir con ellos una frase corriente, más
B va a parecer que estamos tarareando que hablando. En cambio, cuando un verbo se combina con un nombre, el resultado es al punto lingüísticamente significativo [251]. Por ello es natural que algunos sólo tengan en cuenta esas partes de la oración [252]; incluso puede que Homero lo demuestre cada vez que repite [253]

épos t' éphat' ek t'onómazen

pues suele llamar *épos* a un verbo, como en los casos siguientes:

ô gýnai, ê mála toûto épos thymalgès éeipes [254]

y

chaîre páter ô xeîne, épos d'eíper ti léektai
deînon, aphàr tó pheréoien anarpáxasai áellai [255]

pues no es terrible ni aflige el corazón el decir una conjunción, un artículo o una preposición, sino un verbo que expresa una acción vergonzosa o algún accidente infamante.

Apolo que considera hechos reales todas esas subordinadas y que viene a ver en ellas una síntesis de interrogación y súplica.

[251] Cf. PLAT., *Sofista* 262c y d.

[252] Cf. ARISTÓT., *Retórica* 1404b. AMONIO, *Sobre la interpretación* 40, 26-30 afirma, basándose en el *Crátilo* y en el *Sofista* que Platón había sostenido este punto de vista.

[253] Plutarco acude a una fórmula homérica cuya traducción literal es «le dijo una palabra —*épos*— y lo llamó por su nombre».

[254] *Od.* XXIII, 183: «En verdad, mujer, has dicho una palabra que causa aflicción».

[255] *Od.* VIII, 408-409: « Salud, padre huésped, y, si se ha dicho alguna palabra molesta, ojalá la empujen y alejen las ráfagas de viento».

Por eso también solemos elogiar o censurar a poetas y prosistas con expresiones como «éste utiliza admirablemente los nombres del ático» y «hermosos verbos» o, por el contrario, «pedestres», mientras que a nadie se le ocurriría decir precisamente esto, que Eurípides o Tucídides escriben con «artículos pedestres» o, por el contrario, «hermosos» y «áticos». C

3. «Entonces» —podría preguntarse uno— «¿es que esas palabras no aportan nada a la frase?» Por lo que a mí respecta contestaría que tanto como la sal a la comida o el agua a la masa; que Eveno[256] solía decir incluso que el fuego es el mejor condimento. Pero no decimos que el agua sea parte de la masa o del pan ni que el fuego o la sal lo sean del cocido o de la comida. Y eso que a éstos los necesitamos constantemente, no como la frase, que con frecuencia prescinde de aquéllos. Me propongo comprobar[257] mi opinión a propósito de la lengua de los romanos que ahora utiliza casi todo el mundo: en efecto, con excepción de unas cuantas, ha D
eliminado todas las preposiciones y no admite en absoluto ninguno de los llamados artículos, sino que usa los nombres como sin apéndices. Y no es para sorprenderse, cuando incluso Homero, que sobreasale por el «decoro de sus palabras»[258], pone artículos a pocas palabras, en la idea de que

[256] *Frag.* 10. PLUTARCO atribuye igualmente esta cita a Eveno en *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 50A y en *Charlas de sobremesa* 697C; en cambio, en *Consejos para conservar la salud* 126C la atribuye a Pródico.

[257] Cf. la tabla de variantes.

[258] La primera alusión que encontramos en la literatura griega a la expresión *kósmon epéōn* es su negación en *Il.* II 213 donde Homero justifica el calificativo *ametroepḗs* «desmedido en sus palabras», que había aplicado a Tersites en el verso anterior, porque « sabía... muchos *épea ákosma*»; en el verso siguiente precisa este último término: *ou katà kósmon*. En el juicio de Homero lo relevante es la insolencia del plebeyo que se atreve a

no son indispensables[259], lo mismo que las asas de los tazones[260] y los penachos de los cascos; precisamente por eso hay anotaciones críticas[261] a los versos en los que lo hace, como[262]

Aíanti dè málista daíphroni thymòn órine
tôi Telamoniádēi

y[263]

poiéen, óphra tò kêtos hypekprophygṑn aléoito

E y pocos más además de éstos. Pero en los demás, que son muchísimos, la expresión no pierde nada ni en claridad ni en belleza por la ausencia del artículo.

4. Y sin embargo, ningún ser vivo, ni instrumento, arma o cosa alguna puede llegar a ser, con la merma o pérdida de una parte propia, más hermoso, más eficaz o más agradable; en cambio el discurso tiene muchas veces más emoción y

increpar a los reyes, pero, ya en SOLÓN, *Frag.* ADRADOS = 2, 1-2 GENTILI-PRATO —fragmento citado por PLUTARCO en *Solón* 82C—, se aplica al aspecto formal, como será lo usual —cf. PARMÉNIDES, *Frag.* 8, 52 DK, TUCÍDIDES, III 67, 6; EURÍPIDES, *Frag.* 206, 2, etc.— como hace aquí Plutarco.

259 Con la mayor parte de los Mss.

260 La palabra *ekpṓmata* designa todo recipiente —con o sin asas— utilizado para beber: copa, vaso, taza...

261 *Parásēma* es el término genérico que designa toda clase de anotaciones marginales.

262 *Il.* XV 459: «Y en especial excitaba el ánimo al valeroso Áyax, al hijo de Telamón»

263 *Il.* XX 147: «hacer, para conseguir huir y escapar al monstruo marino».

garra si se prescinde de las conjunciones[264]. Como el ejemplo siguiente[265]

que tenía a uno vivo, recién herido, a otro indemne;
a otro, muerto, lo arrastraba por los pies a lo largo del cam-
[po de batalla.

y este tan conocido de Demóstenes[266]

> pues muchos golpes podría propinar el que golpea, algunos de los cuales no podría siquiera referir a otro el que los recibiera. Con la actitud, con la mirada, con el tono de voz. F
> Unas veces insultando, otras manifestando su hostilidad; pegando unas veces con los nudillos, golpeando otras en la sien. Eso encrespa, eso exaspera a unos hombres que no tienen costumbre de ser ultrajados.

Y más adelante[267]

> pero no Midias; sino que desde ese día habla, suelta denuestos, grita. ¿A quién se vota? Midias el de Anagirunte[268] es candidato. Es próxeno de Plutarco[269], está al tanto 1011A
> de los secretos, la ciudad le queda chica.

Por eso también el asíndeton goza de gran prestigio entre los que escriben manuales de Retórica; en cambio, a los que se atienen escrupulosamente a la norma y no omiten ninguna

---

[264] Cf. Plut., *César* 1, 3-4 y [Plut.], *Sobre la vida y poesía de Homero* 40.

[265] *Il.* XX 536.

[266] Demóstenes, XXI 72. También para el autor del tratado *Sobre lo sublime* 20, 1. 2, en el asíndeton —junto con la anáfora y la viveza de la descripción— reside la fuerza de este pasaje.

[267] Demóstenes, XXI, 200.

[268] Demo de Atenas.

[269] Tirano de Eretria. Cf. Plut., *Foción* 12-13.

conjunción al margen del uso habitual, los acusan de escribir una prosa descuidada, inexpresiva y aburrida por su falta de variedad[270]. Sin embargo, el hecho de que los dialécticos tengan especial necesidad de conjunciones para la coordinación, combinación o disyunción de sus proposiciones[271], lo mismo que los cocheros de bridas o que Odiseo en la cueva del Cíclope[272] de mimbres para amarrar los carneros ***[273] demuestra que la conjunción no es parte de la oración, sino, como su nombre indica, un instrumento unitivo y conectivo no de todas las expresiones, sino de las complejas[274], a no ser que también pretendan que la correa es parte del fardo y la cola parte del libro o, por Zeus, las subvenciones parte del gobierno, como decía Demades[275] que llamaba pegamento de la democracia a las partidas del fondo del *theorikón*[276]. Mas, ¿qué clase de conjunción consigue hacer la unidad de la sentencia coordinando y combinando sus varios elemen-

---

[270] Cf. *Sobre lo sublime,* 21; Demetrio, *Sobre la dicción* 193-194 y 268-269.

[271] Cf. *SVF* II 207 y 254; Apolonio Díscolo, *Sobre las conjunciones* pág. 149-150; Diógenes Laercio VII 71-72. Plutarco alude a estos aspectos de la teoría gramatical sobre las conjunciones en *La E de Delfos* 386C-D, *Sobre la inteligencia de los animales* 969A-B y en *Sobre la generación del alma...* 1026B-C.

[272] Cf. *Od.* IX 425-427 y Eurípides, *Cíclope* 225.

[273] Laguna de extensión variable según los manuscritos.

[274] Cf. *SVF* II 147 y 148, Diógenes Laercio, 7, 57-58; Apolonio Díscolo, *Sobre las conjunciones* 4-8. En el primer parágrafo de esta *Cuestión,* Plutarco aludía ya a la doctrina estoica de acuerdo con la cual la unidad mínima del discurso es la oración simple formada por sujeto y predicado, con exclusión de conjunciones. La función de las conjunciones es unir dos o más de esas unidades mínimas.

[275] *Frag.* 13. Demades es un orador ático del s. iv a. C.

[276] Instituido por Pericles para pagar la entrada al teatro de los ciudadanos sin recursos y para fines asistenciales.

tos como el mármol al hierro templado gracias al fuego[277]? Sin embargo no es ni se considera parte del hierro, aunque cosas de esa clase, al penetrar y amalgamarse con los ingredientes, son precisamente las que actúan y consiguen consolidar[278] un conjunto a partir de una serie de elementos; sin embargo, hay quienes consideran que las conjunciones no c fraguan la unidad, sino que la lengua es una enumeración[279], como la de los arcontes o la de los días, puestos en fila unos tras otros.

5. Finalmente, en cuanto a las demás, el pronombre es a todas luces un género nominal, no sólo porque participa de la declinación, sino porque algunos, al decirse de referentes definidos, dan, con su presencia, el mayor relieve a la mostración. Y no veo que identifique mejor a una persona[280] el que pronuncie «a Sócrates» que el que diga «a ése».

---

[277] Plutarco describe una técnica diferente del trabajo del hierro en *Charlas...* 660C y en *Sobre el principio del frío* 954A-B. Cf. Aristót., *Meteorol.* 383a32-b7, [Aristót.], *Mir. ausc.* 48, y Estrabón, V 26.

[278] El *páschei* de los Mss., que conserva Hubert, es eliminado por Hartmann, solución que acepta Cherniss. Por mi parte pienso que la frecuente coordinación de *páschei* con *poieî* no ha provocado la introducción de un término nuevo en la frase, sino la sustitución de otro que debía formar endiadis con *poieî ti koinón,* por ejemplo, un *pachnoî;* en ello se basa la traducción que propongo.

[279] Esta consideración del carácter lineal de la comunicación lingüística está en la base del argumento escéptico que niega la existencia de un juicio o proposición porque sus elementos constituyentes, al ser sucesivos, no coexisten. Cf. Sexto Empírico, *Contra los profesores* I 132-138; VIII 81- 84, 132 y 136.

[280] De acuerdo con la doctrina estoica el nombre propio se halla a medio camino entre el indefinido y la plena definición de los demostrativos, cf. *SVF* II, *frag.* 205.

6. El llamado participio, que es amalgama de verbo y nombre[281], no constituye una parte independiente de la oración[282], como tampoco los nombres comunes a hembras y machos, sino que se ordena junto con aquéllos, porque participa de los tiempos verbales y de la declinación nominal.
D Y los dialécticos[283] a las palabras de ese tipo las llaman *antanaclásticas*[284], porque tienen la función de nombres y apelativos[285], por ejemplo, *pensante* con relación a *pensador* y *moderante* con relación a *moderador*[286].

7. Es ciertamente posible comparar las preposiciones con capiteles, soportes y pedestales del discurso, en la idea de que no son palabras lexicales, sino que vienen a ser accesorios de las palabras lexicales. Y, fíjate[287], parecen trozos y fragmentos de palabras[288], como los que escriben a la carrera con abreviaturas y virgulillas; en efecto, las palabras

---

[281] Cf. Dionisio Tracio, *Gramática* 15.

[282] También esto es doctrina estoica, a pesar de no haber sido recogido en *SVF,* cf. Prisciliano, *Princip. gram.* XI 2.

[283] Cf. Prisciliano, *Princip. gram.* XI I.

[284] Esto es «recíprocas».

[285] Como para los estoicos *ónoma* era tan sólo el nombre propio, utilizaron el término *prosēgoría* para la clase de los nombres comunes y adjetivos, *cf. SVF* II, *frag.* 147. *Cf* Plutarco, *Las contridicciones de los estoicos* 1046F-1047A.

[286] La traducción propuesta pretende reflejar la noción de agentividad, presente tanto en el participio de presente como en el nombre de agente, que es lo que Plutarco pretende ejemplificar; a ella se sacrifica la exactitud del contenido léxico.

[287] De acuerdo con el análisis de J. Opsomer, Ζητήματα, pág. 78, la fórmula *hórā dè mé* sirve para zanjar la cuestión, en este caso para probar que la preposición no es realmente parte de la oración.

[288] Plutarco utiliza aquí la especie por el género, e. e., «nombre» por «palabra», puesto que los ejemplos que siguen son verbos.

embênai y *ekbênai*[289] son evidentes síncopas de *entòs bênai* y *ektòs bênai*[290] y *progenésthai* de *próteron genésthai*[291] y *kathízein* de *káto hízein*[292], lo mismo que por *líthous bállein* y *toîchous orýssein* dicen coloquialmente *lithoboleîn* y *toichorycheîn*[293], abreviando y condensando la expresión.

8. Por eso cada una de ellas[294] contribuye con alguna utilidad al discurso, pero no es parte ni elemento del mismo, por lo menos en el sentido en que se dice que lo son el verbo y el nombre, que dan lugar a la primera combinación susceptible de verdad y mentira, a la cual unos llaman proposición y otros juicio, aunque Platón le decía lógos.

---

289 Respectivamente «entrar» y «salir».

290 «Ir adentro» e «ir afuera».

291 «Preceder» de «nacer u ocurrir antes».

292 «Sentarse» de «tomar asiento encima».

293 «Tirar piedras» y «perforar la muralla» junto a sendos verbos compuestos que significan lo mismo.

294 Plutarco ha omitido el adverbio, que, sin embargo, aparecía en el verso de Homero que le ha servido de sumario en el tratamiento de las partes de la oración. Bien pudiera ser, como apunta Cherniss, porque los estoicos, que lo comparaban con un chupón o con un redrojuelo —escolio a Dionisio Tracio, *Gramática*, págs. 356, 15-16, y 520, 16-18 Hilgard—, prescindían de él.

SOBRE LA GENERACIÓN DEL ALMA EN EL *TIMEO*

INTRODUCCIÓN

Este tratado[1] constituye la respuesta de Plutarco a una solicitud formulada por sus hijos para que sintetizara sus opiniones sobre la doctrina platónica del alma, una cuestión a la que, al parecer, aludía frecuentemente pero que no había abordado sistemáticamente en ninguno de sus escritos. Las primeras líneas insisten en la dificultad del tema, agravada por su discordancia con «la mayoría de los platónicos». Son, en verdad, muchos los problemas que este diálogo plantea: ¿Cómo hemos de leerlo?¿Es un mito, un relato de ficción que, a pesar de todo, nos ilustra sobre cómo es posible que hayan ocurrido las cosas para llevarnos a entender cómo son o es un *eikòs lógos*, un discurso verosímil, porque el tema, que pertenece al feudo de devenir, no es apto para ser tratado en los niveles superiores de la Ciencia? ¿Son el alma y el Mundo generados en el tiempo o son eternos? Y, al hilo, aflora aquí como tema filosófico el propio concepto de tiempo y junto con él, el de mo-

[1] Un tratado que se presenta como una carta a sus hijos. Sobre este escrito como híbrido del tratado filosófico y del comentario textual, así como sobre los precedentes de dicha hibridación, véase FERRARI, «Introduzione», ob. cit., págs. 10-11.

vimiento, que, hasta ahora venían siendo despachados en el sistema platónico al ámbito del devenir y con ello devaluados a *dóxa* como objetos de conocimiento[2]. Etc.

Lo que, en todo caso, queda claro en este diálogo, el único que la tradición califica de *physikós*[3], es la atención filosófica que el Platón tardío concede, por fin, al «mundo de abajo» y cuyo germen puede hallarse en el reconocimiento de la capacidad de automotricidad del alma, que se afirma en el *Fedro*. De ello se desprende una nueva cascada de interrogaciones: ¿Qué es el alma?, ¿cómo y de qué está constituida?, ¿qué destino la aguarda?

Y, además, estos temas se imbrican unos en otros, de modo que la posición adoptada con respecto a uno de ellos condiciona la que podamos adoptar sobre otro. Así, quienes sostengan que Platón admitía la eternidad del Mundo verán en la descripción de la creación del mismo que nos ofrece el *Timeo* una necesidad expositiva que responde a una motivación didáctica y en la disyuntiva de definir el diálogo como mito o como *lógos* se apostarán por el primer término. Por el contrario quienes crean que Platón afirma que el Mundo fue creado —en el sentido de que la materia desordenada y caótica fue sometida a principios de racionalidad y orden— ven el diálogo como un *lógos eikṓs*.

Cierto es que Plutarco no aborda todas las cuestiones importantes que suscita el *Timeo;* su tema, *sensu stricto,* es el alma del Mundo[4] y a él añadirá una exposición sobre los números de la que se muestra muy ufano. Hay, pues, temas sobre los que no se pro-

---

[2] Conocidas son las críticas a los planteamientos heraclíteos, especialmente al *dedalismo* de las definiciones propuestas en el *Eutifrón* y al *pánta rheî* en el *Crátilo*. El movimiento adquiere explícitamente rango ontológico cuando es considerado uno de los principios en el *Sofista*.

[3] Casualmente el *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* es el único tratado plutarqueo de objetivo metafísico que se conserva; cf. P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, París, 1938, pág. 2.

[4] Del alma del Mundo hablará Platón en *Filebo* 30a-b; puede considerarse implícita en *Político* 269d- 273b, donde el mundo es considerado un ser vivo.

nuncia. Hay otros de los que no habla, pero acerca de los cuales queda clara su postura, por ejemplo, el carácter mítico, o no, del *Timeo*. Plutarco lee literalmente el diálogo, rechazando implícitamente la interpretación alegórica y explícitamente el que la generación del alma y del cuerpo del Mundo no sea más que un recurso expositivo. Éste, como el de la identificación de *anánkē* y *chṓra*, son temas en los que entra en debate y se apasiona, porque son puntos en los que unos u otros se creen autorizados para acusar a Platón de contradecirse. Otras veces discute con más sosiego, por ejemplo, cuando trata de cuestiones de terminología que, como veíamos, se resuelven precisando el alcance del término platónico y en qué circunstancias puede ser sustituido por el que se ha impuesto posteriormente.

Aunque, obviamente, ignoramos la fecha de su redacción, la cronología relativa del tratado no plantea problemas, puesto que el preámbulo, al explicarnos que responde a la petición de los hijos, está ya probando que se trata de una obra de madurez[5]. Implica, en efecto, que los muchachos están familiarizados con los estudios de Plutarco, que conocen sus escritos anteriores y conocen las posturas de la mayoría de los interpretes del *Timeo*[6].

Estructura y contenido del tratado

La estructura de este tratado ha estado mucho tiempo oculta por un desplazamiento de los cuadernillos que afecta a todos los manuscritos y que provocaba notables incongruencias entre los capítulos 10 y 11. El primer editor que advirtió este accidente y lo corrigió fue A. D. Maurommatos, en 1848; independientemente, también B. Müller lo advirtió y enmendó en su edición de 1870. El orden restablecido conserva, sin embargo, el recuerdo de la etapa anterior en sendas lagunas provocadas en la juntura de los cuadernillos —especialmente importante es la que se ha creado entre los capítulos 10 y 21— y en el mantenimiento de la numeración de capítulos y páginas anterior.

---

[5] Cf. P. Thévenaz, ob. cit., pág. 9.

[6] Cf. *Sobre la generación del alma...* 1012d y 1027a.

Una vez restablecida la secuencia original del tratado[7], J. P. Hershbell[8] estableció las líneas maestras del esquema del tratado, cuya estructura básica resulta muy clara: Comprende, tras el preámbulo, dos partes perfectamente delimitadas[9], precedida cada una de ellas por la cita literal del pasaje del *Timeo* en el que Plutarco basa su interpretación. De estas partes, sólo la primera guarda relación directa con la pregunta de los hijos; la propia cita de *Timeo* 35 a-b, indica que dicha petición se refería concretamente a la generación o creación del alma y no a las muchas otras cuestiones que puede plantear la psicología según Platón.

Primera parte: El alma según Platón.— La solicitud de los hijos de Plutarco sugiere la asunción de una única e inamovible teoría platónica del alma[10], que los hechos niegan: del *Cármides* al *Gorgias* el alma ha variado en la medida en que, frente al hombre unitario que sustenta la consideración de los médicos tracios discípulos de Zalmoxis en el *Cármides,* el *Gorgias* nos plantea un hombre «en díptico», unión interina de un cuerpo y un alma, «más real e importante» que el cuerpo; la doctrina de la anamnesis del *Menón* nos muestra la transmigración de ese alma, cuya inmortalidad intenta demostrar el *Fedón.* Y mientras la *República* la describe unas veces como tripartita y otras como bipartita, el *Fedro* inaugura un nuevo enfoque centrado en la automotricidad del alma. Al mismo tiempo el *Fedón* nos ha hablado del alma como «no

---

[7] Hoy leemos los capítulos 1-10 (= págs. 1012B- 1017C); después 21-30 (págs. 1022E-1027F), seguidos de 11-20 (1017C-D- 1022E) y, por último, 30-33 (1027F-1030C).

[8] «Plutarch's *De animae procreatione in Timaeo.* An Analysis of Structure and Contents», *ANRW* II 36. 1, 1987, págs. 234-247.

[9] Cf. Ferrari, «Introduzione», ob. cit., pág. 10.

[10] Cf. Aguilar, ob. cit., pág. 165: « Plutarco no considera diacrónicamente la obra de su maestro y la utiliza como si fuera un sistema coherente de pensamiento sincrónico», y Ferrari, «Struttura e funzione», pág. 537: «La convinzione che la filosofia contenuta nei dialoghi fosse qualcosa di unitario e sistematico si impose nell'ambito del platonismo antico tra il I sec. e il II d. C.».

compuesta» y, por ello inmortal y «emparentada» con las Ideas; en cambio, la *República* parece implicar que es compuesta y, de hecho, en la exposición que le permite establecer que el alma tiene las mismas virtudes y es justa del mismo modo que la ciudad, Platón acude a los términos *eídē, «tipos», génē, «géneros»,* y *mérē, «partes».* No obstante, las advertencias de Sócrates al iniciar esa exposición[11], que reitera en 504c, y la importantísima observación que hace en 611b-c[12] nos permiten entender que las supuestas partes del alma son impulsos o tendencias, vectores en un campo de fuerzas, como es explícito en el inicio del famoso símil[13] del alma con un carruaje alado que encontramos en el *Fedro*[14]: «Admitamos que se parece a la *conjunción de fuerzas* de un tronco alado de corceles y su cochero». En cambio, en el *Timeo* las «partes del alma» son auténticas partes, obra la primera y principal del Demiurgo o Artífice y las otras dos de los dioses jóvenes. Algo similar encontramos en el *Político* donde se distinguen claramente elementos de «origen eterno» y elementos de «origen animal».

Pues bien, para Plutarco, el alma «según Platón» es solamente la del *Timeo* y, en este tratado, lo que de veras le interesa es el alma del Mundo, que ha sido hecha por el Artífice.

Plutarco entra en materia transcribiendo literalmente el pasaje del *Timeo* en el que Platón describe el proceder del Demiurgo para

---

[11] *República* 435d: «con métodos como los que venimos empleando ahora en la exposición no vamos a alcanzar nunca nuestro propósito, sino que el camino que lleva hasta allí es otro más largo y complicado...».

[12] *República* 504c: «No es fácil, ..., que sea eterno algo compuesto de muchos elementos y, como se nos muestra ahora el alma, con una composición que no es la mejor... El que el alma es inmortal, nos lo imponen no sólo nuestro reciente argumento, sino que también lo podrían hacer otros más; pero para saber cómo es de veras es menester contemplarla, no como la vemos ahora degradada por su comunidad con el cuerpo, sino ... pura...».

[13] El símil no es más que un *pis aller,* pero «la exposición completa de todos los aspectos de su naturaleza sólo un dios podría hacerla, y sería larga». Como en *República,* PLATÓN advierte al lector sobre las limitaciones de la explicación que le ofrece.

[14] *Fedro* 246a.

conformar el alma. Las dificultades que el pasaje en cuestión suscita[15] justifican sobradamente la variedad y disparidad de interpretaciones a las que ha dado lugar. Nuestras dificultades no proceden de la esencia inmutable y eterna en la que hemos de ver la proyección en el mundo de lo creado de las Formas o Ideas, sino de la esencia divisible porque la expresión platónica sugiere[16] la presencia de un elemento corporal en la constitución del alma, cuando, al parecer, lo que pretende es destacar la idea de divisibilidad[17]. En todo caso, Plutarco rechaza la posibilidad[18] de entender que el alma sea mezcla de esencia inteligible y esencia sensible, porque esta fórmula es aplicable al alma y a cualquier otra cosa. En este mismo sentido abunda cuando, más abajo, insiste: «de la materia, lo conformado por participación y representación de lo inteligible, es directamente tangible y visible; el alma, en cambio, escapa a toda percepción», o cuando, polemizando con los que entienden que son las Ideas, y no sus imágenes o copias, las que entran en la

[15] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Volume V. The later Plato and the Academy* = *Historia de la Filosofía Griega. V. Platón. Segunda época y la Academia* [trad. esp. Alberto Medina González], Madrid, 1992, pág. 308, dice, al hablar del *Timeo* que ésta es «... la frase más difícil y debatida de todo el diálogo. Sea cual sea la lectura e interpretación que se haga de la misma, la reflexión posterior sugiere dificultades irresolubles». La interpretación de Plutarco, que se inspira en la mezcla de los cuatro elementos constitutivos del cuerpo, aparece en 1025B.

[16] Cf. Cornfod, *Cosmology* págs. 59-66 y Brisson, *Le Même et l'Autre*, pág. 272.

[17] Desde este punto de vista la mención de los cuerpos se justifica en el hecho de que dicha divisibilidad es especialmente perceptible en los cuerpos sometidos a evolución y cambio.

[18] Cf. Proclo, *In Tim.* 2, 117 Diehl; Cornford, *Cosmology*, pág. 63; Guthrie, *Historia* V... [trad. esp.], págs. 312-313, la clave de cuya interpretación reside en *Timeo* 37a-c, un pasaje en el que Platón describe cómo el alma del mundo, «cuando al girar sobre sí misma, entra en contacto con algo que tiene naturaleza dispersa o con algo que es indivisible...», justificando en la mención de la esencia indivisible y la esencia divisible la capacidad que tiene el alma para distinguir un particular de otro y un particular de una Idea.

chōra, dice en 1023A: «los que creen que la materia corpórea se mezcla con la indivisible, se equivocan por completo». Con todo ello queda claro que Plutarco nos exige distinguir entre el elemento material, que en parte coincide con la *hylḗ* aristotélica, y la esencia divisible, cuya naturaleza debe ser vinculada al carácter múltiple del *ápeiron* —lo ilimitado— en *Filebo* 24e-25a.

Frente a quienes, como acabamos de ver, sostienen que el alma es mezcla de ser y devenir, Ferrari[19] da a entender que la mezcla es un modo de expresar el caracter *metaxý* del alma[20] «un'essenza intermedia, ontologicamente collocabile tra il piano intelligibile e quello sensibile», a cuyo caracter intermedio entre ser y devenir corresponde la función cosmológica del alma, encargada de transmitir al cosmos sensible la racionalidad y normatividad que regulan el mundo inteligible. En mi opinión, en cambio, el principal cometido del proceso de mezcla es de índole ontológica, manifestar que el Demiurgo al plantearse la construcción del alma pone cuidadosamente los medios para que ésta sea *hèn ek pollôn*. De hecho, si mi interpretación[21] de los intervalos es aceptable y cabe pensar que los segmentos conmensurables, los primeros que corta en la amalgama de las tres esencias el Demiurgo, eran indispensables para la posterior inserción de los segmentos inconmensurables, podemos entender que fuera asimismo necesaria la presencia de la esencia divisible en la mezcla para que la indivisible pudiera cumplir su función unificante.

Por otra parte, como la oposición entre esencia indivisible y esencia divisible se expresa también en la oposición entre «inmutable» y «sometida a proceso de cambio», es posible entender la expresión platónica de acuerdo con lo que Timeo expone en 37a-c y, de nuevo, en 43a-c sobre las funciones cognitivas del alma, cuyo primer eco encontramos en este tratado en la síntesis de la in-

---

[19] FERRARI, «Introduzione», *ob. cit.*, págs. 35-36.

[20] Para FROIDEFRONT, art. cit., pág. 198, n. 48, la función de intermediaria entre lo inteligible y lo sensible, que Plutarco sugiere en este tratado, es precisado en el *Isis y Osiris*, donde se convierte en una de las piezas esenciales de la filosofía y de la teología de Plutarco.

[21] *Vide infra*.

terpretación de Crantor de Solos, y que Plutarco menciona en 1024 cuando dice de la esencia divisible que «no es otra cosa sino el movimiento susceptible de opinar e imaginar, el cual es compatible con lo sensible».

Una vez que ha refutado la tesis de Jenócrates —el alma es número que se mueve a sí mismo— y la de Crantor —para poder captar tanto lo inteligible como lo sensible el alma tiene que ser mezcla de ambos— y los demás errores en que incurren uno y otro —ni el alma ni el mundo han sido generados y la exposición platónica no es más que un expediente para explicar las facultades del alma—, Plutarco procede a dar su propia interpretación. Para ello va citando los pasajes del *Timeo* que le parecen relevantes, a cada uno de los cuales sigue la correspondiente aclaración apoyada en la mención de los pasajes de otros diálogos susceptibles de apoyar la interpretación de Plutarco.

La estructura formal de esta exposición reproduce la del conjunto del tratado, porque, de nuevo, encontramos dos partes, subdivididas, a su vez, en dos apartados en la mayoría de los cuales el esquema se reproduce porque Plutarco aborda en dos momentos la explicación relativa al alma del Mundo y la paralela respecto al cuerpo del Mundo. Así obtenemos el siguiente esquema:

1. La generación del alma según Platón
   1.1. El Mundo ha sido creado por el dios
      1.1.1. Por creación del alma hemos de entender la imposición de orden, razón y armonía al alma precósmica, ese principio desordenado e indefinido que se mueve a sí mismo y produce movimiento, al cual Platón ha llamado muchas veces «necesidad» e, incluso, en cierto pasaje de *Las Leyes*, «alma desordenada y perversa».
      1.1.2. Por creación del cuerpo del mundo hemos de entender la imposición de formas y figuras regulares al receptáculo material que, como tal, tenía ya dimensión, extensión y espacialidad.

1.2. Constituye un error gravísimo el confundir la materia y la «necesidad»: el origen del mal.
   1.2.1. La materia corporal es lo que Platón llama «naturaleza receptáculo de todo» y «sede y nodriza de los seres generados»; la del alma, «ausencia de límite», «necesidad» y «alma desordenada y perversa».
   1.2.2. La primera, como carece de toda calidad y de capacidad propia, es neutra. La «necesidad» es causa del mal.
   1.2.3. Conclusión de 1.2.: Platón no merece los reproches de Eudoro.

1.3. Conclusión de 1:
   1.3.1. El modo de entender el acto de creación anteriormente expuesto nos impide acusar a Platón de contradecirse, pues con tanta razón dice en el *Fedro* que el alma —precósmica— no ha sido generada como dice en el *Timeo* que el alma dotada de orden, razón y armonía lo ha sido.
   1.3.2. Lo mismo cabe decir con respecto al cuerpo del Mundo.

2. Facultades del alma e ingredientes de la amalgama

2.1. Capacidad cognitiva y las esencias indivisible y divisible
   2.1.1. Conocer lo inteligible
      2.1.1.1. Crítica a los discípulos de Posidonio que consideran al alma un ser intermedio entre lo sensible y lo inteligible.
      2.1.1.2. Crítica a quienes consideran que el alma es una Idea.
   2.1.2. Juzgar lo sensible: Nuevo argumento contra Jenócrates y Posidonio porque ni en los límites ni en los números hay huella alguna de la capacidad por la que corresponde a la naturaleza del alma juzgar lo sensible.

2.2. Alteridad e identidad se relacionan con diferencia y orden. La identidad procede de la unidad y la alteridad de la diada.

2.2.1. Alteridad e identidad y las primeras facultades del alma: discernimiento y movimiento. Naturaleza de la imaginación y del recuerdo.
2.2.2. La naturaleza indivisible y la divisible median entre alteridad e identidad y permiten la trabazón del alma, que fue modelo de la del cuerpo.

2.3. Las facultades del alma encarnada. La copresencia de la esencia indivisible y de la divisible como clave de las antitéticas facultades del alma: no hay afección humana totalmente exenta de razonamiento ni actividad intelectual en la que no haya una parte de deseo, ambición, placer o dolor; el alma es simultáneamente contemplativa y práctica; etc.

2.4. Conclusión de 2: Por ser combinación de la esencia divisible y de la indivisible, de alteridad e identidad, el alma es vida consciente del Universo. Pruebas con respecto al alma humana; id. con respecto al cielo.

3. Conclusión de la exposición sobre la generación del alma.

Segunda parte: los números.— La primera parte termina con una alusión a los números en la que Plutarco encuentra excusa para exponer su opinión sobre ellos; al hilo de la misma encontraremos cumplida información sobre las especulaciones aritméticas, musicológicas y astronómicas basadas en lo que Platón dice en *Timeo* 35b-36c.

Tras la consabida cita del pasaje del *Timeo,* aparece el sumario de los puntos que van a ser tratados:

a) ¿Cúales son los números que Platón inserta en los intervalos dobles y triples y cúales son los que dan lugar a las proporciones descritas?

b) ¿Hay que disponer esos números seguidos en una sola fila, o en dos, en un esquema con forma de lambda?

c) ¿ Cúal es su función en la constitución del alma?

Plutarco se entretiene en el desarrollo de la primera cuestión porque, aun reconociendo que lo que realmente le interesaba aquí a Platón es la relación proporcional que los números y medias de-

terminan, espera que su exposición pueda aclarar mejor el texto y, sobre todo, porque encuentra en él la ocasión de una especulación «que no carece de encanto filosófico». En contrapartida la segunda es la más breve; Plutarco adhiere aquí a la tesis de Crantor, porque le parece que es la que cuadra mejor con el texto platónico. En cuanto a la tercera, Plutarco rechaza todas las interpretaciones astronómicas para, en una especie de construcción anular, afirmar que la importancia de esas relaciones y números reside en que expresan la trabazón y concordancia del alma, lo cual enlaza con las palabras finales de la primera parte.

En la complacencia de Plutarco en este desarrollo de aritmología podemos confirmar la información que él mismo nos proporciona en el *La E de Delfos* 387F donde refiere que en su juventud se sintió fuertemente atraído por las ciencias matemáticas, gusto que atribuye a la influencia de su maestro Amonio. Podemos poner en paralelo esta afirmación con el juicio de valor positivo que, como acabamos de ver, la considera una especulación «que no carece de encanto filosófico». Pero Plutarco, que dedica unas veinte páginas a operar con esos números, no precisa en qué estriba ese «atractivo» que parece devaluar cuando, como para disculparse, asegura que su exposición puede servir de base a ejercicios prácticos por parte de sus hijos.

De todos modos, esa supuesta utilidad práctica no basta para responder a la primera pregunta que surge en el lector «¿qué significa, a qué apunta este excursus?», pregunta que, a su vez, conduce a otra previa «¿qué alcance hemos de reconocer a los números que utiliza Platón en el *Timeo?»*. Para ésta se han propuesto respuestas de todo tipo, que, como suele ocurrir, han sido criticadas por los defensores de otras hipótesis. Parece indicado partir de la opinión de Aristóteles[22] para quien en el *Timeo* «el alma queda dividida *katà toùs harmonikoùs arithmoús»*, expresión que debemos entender como «de acuerdo con el tipo de proporciones matemáticas

[22] ARISTÓT., *Acerca del alma* I 3, 10.

que llamamos armónicas». Pero Plutarco rechaza la interpretación matemática cuando, en este mismo tratado[23], advierte

> Platón no introdujo las medias aritméticas y armónicas por hacer una exposición de teoría matemática, innecesaria para su hipótesis física, sino porque ese desarrollo era muy especialmente adecuado para la constitución del alma.

Muchos sufragios ha tenido la interpretación basada en la teoría de la Música, que nos permite vincular estas relaciones con los pitagóricos y alcanzar la armonía de las esferas[24]; pero no faltan quienes piensan que lo que aquí dice Platón nada tiene que ver con la Música[25], empezando por el propio Platón, quien en *República* 531c rechaza para sus futuros guardianes el modo de estudiar la armonía que practican los que «buscan números en los acordes percibidos por el oído, sin remontarse a las preguntas de qué números son concordes y cúales no y por qué lo son los unos y no los otros». Otros más nos proponen que veamos esos números como transposición de la teoría musical a la Metafísica; sin embargo, no conviene olvidar que en un conocido pasaje de la *República*[26] Platón habla de ésta como «lo que viene detrás de los números» y que, como indica la calificación de *physikós* que la tradición ha otorgado a este diálogo y como confirma la cita de Plutarco que acabamos de recoger, con la creación del Mundo abandonamos el ámbito de las Ideas para adentrarmos en el de lo creado.

---

[23] *Sobre la generación del alma...* 1028A.

[24] Aunque las proporciones en cuestión puedan aplicarse a la escala musical, esto sería, desde el planteamiento del *Timeo*, algo secundario, porque el Demiurgo construye estas proporciones antes de haber creado el cuerpo del Mundo y, por lo tanto, antes de que existan cuerpos regulares, dotados de movimientos regulares que puedan emitir sonidos regulados rítmicamente.

[25] En este mismo sentido véase, B. Kytzerl, «Die Weltseele und der musikalische Raum », *Hermes* 87, 1959, 405-406, y Burkert, ob. cit., págs. 307-308, que nos invita a considerar otro tipo de «Música cósmica», el ritmo de las estaciones, que depende del curso del Sol.

[26] *República* 507b.

Por otra parte, dado que, mientras los primeros intervalos determinados por el Demiurgo son conmensurables tomando como unidad de medida el primero[27] y que los que resultan de la introducción de las medias aritméticas y armónicas en los que son «duplos y triplos», esto es, la introducción en ellos de intervalos de 3/2, 4/3 y 9/8, son conmensurables en unos casos pero no en otros, los intervalos *de la tercera generación,* es decir, los que resultan de la tercera operación del Demiurgo que «rellenó todos los de 1+1//3 con intervalos de 1+1//8, dejando en cada uno de ellos una fracción que forma un intervalo[28] definido por la relación del número 256 al número 243», son siempre inconmensurables[29]; dado, pues, que en la segunda y la tercera etapas estamos siempre ante casos de división de segmentos en partes desiguales, en los que se resta un segmento mayor que su mitad, cabría poner esto en relación con un caso singular de lo anterior, la división de segmentos en media y extrema razón, la famosa *Sección áurea* que da cuenta de la planta del Partenón, etc., para pasar, desde aquí, al libro del monje boloñés Luca Pacioli di Borgo *La divina proporción* y, tras él, a Kepler y a todos los que han buscado la realidad de esa proporción en la Música, en las obras de Arte, en el orden cósmico o en la Naturaleza. Con ello entroncaríamos con todos los que, sobre una u otra base, conceden valor simbólico a los números del *Timeo.*

Por mi parte, pienso que la clave pudiera estar en lo que nos dice el propio Platón en *Timeo* 37a

---

[27] Los demás miden respectivamente 2, 3, 4, 9, 8 y 27 unidades.

[28] A este intervalo, el *leîmma* o *resto,* se le atribuye a veces el valor de 13, que es la *diferencia* entre los dos números cuya razón define al segmento en cuestión. Para que el segmento cubierto por 9/8 y el segmento del resto fueran conmensurables el *cociente* de la razón tenía que ser un número entero.

[29] Del interés platónico en el problema de las magnitudes conmensurables e inconmensurables tenemos pruebas en *Teeteto* 147c-148a y en *Leyes* 819d-822d, cf. especialmente 820c y la exposición de K. Popper, *ob. cit.,* págs. 494-498.

> De este modo nacieron el cuerpo visible del cielo y ella (el alma), que es invisible pero participa de razón y armonía, y que es el mejor de los seres engendrados por el mejor de los seres inteligibles y eternos. Así pues, dado que el alma es producto de la mezcla de esos tres ingredientes, la naturaleza de lo mismo y la de lo otro y la sustancia y que *anà lógon meristheîsa kaì syndetheîsa...*

Entiendo que la simultánea presencia de divisiones proporcionadas y de su unificación en un todo[30] es aplicación de la doctrina ontológica de *kósmos-táxis* que en *Gorgias* 506d-e nos da acceso a la definición general de la *aretḗ* de todos los seres, *aretḗ*[31] que en el *Timeo* se predica del alma del Mundo mediante la formulación matemática de dicha doctrina. En este planteamiento general la importancia de la exposición relativa a las proporciones determinadas por las divisiones invita a constatar en la copresencia de segmentos conmensurables y no conmensurables que, mientras los elementos conmensurables favorecen la divisibilidad del objeto, son los inconmensurables los que preservan la unidad y, contra Demócrito cuyos átomos se agrupan en conglomerados virtuales, necesariamente divisibles e inestables, de la estabilidad de dicho objeto. No se trata, en mi opinión, de una transposición de las Matemáticas a la Metafísica aupando las primeras al nivel de la segunda o rebajando la Metafísica al nivel de las Matemáticas, sino de otro modo de verbalizar los mismos contenidos ontológicos: mientras en el *Gorgias* Platón recurre al lenguaje común para verter conceptos metafísicos —cf. la aproximación a la doctrina ontológica de *kósmos-táxis* por medio de la analogía técnica en 503e-504a—, en el *Timeo* opta por el lenguaje abstracto de las Matemáticas y, en éste, prescinde de la cuantificación numérica que pue-

---

[30] En *Banquete* 192e y en *República* 443e *bueno* es lo que ha llegado a ser uno.

[31] Como acabamos de ver el alma «es el *mejor* de los seres engendrados».

dan expresar los cocientes y prefiere el lenguaje, más abstracto aún, de las relaciones entre números[32].

En otros términos, creo que la pormenorizada exposición de las proporciones que resultan de los intervalos trazados en la amalgama de las sustancias constituyentes del alma del Mundo viene a completar, con respecto al alma, la exposición general anticipada en *Timeo* 31c-32a

> no es posible que dos elementos solos constituyan una composición como es debido sin un tercero, porque es menester que medie entre ambos un vínculo que los reúna; pués bien, *el mejor vínculo es el que produce la más completa unidad posible entre sí mismo y los términos vinculados, y eso, la proporción es la que, por su propia naturaleza, lo realiza a la perfección*. En efecto, siempre que de tres números cualesquiera..., el de en medio es tal que lo que es el primero con respecto a él, lo es él con respecto al último y, a la inversa, lo que es el último con respecto al medio, lo es éste con respecto al primero, entonces, dado que el medio se convierte en primero y último y el primero y el último se convierten ambos en medios, necesariamente coinciden todos en ser lo mismo con respecto a los otros y, al ser lo mismo unos con respecto a otros, todos forman una unidad.

A esta exposición sobre la proporción continua sigue en el *Timeo* otra sobre la proporción discontinua que Platón necesitaba para construir el cuerpo del Mundo, que ha de ser un sólido y, re-

[32] J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, reimpr. Hidesheim, 1967, págs. 309-310 y págs. 316-318 sobre la proporción como relación unificante. Por su parte, H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburgo, 1968, insiste en la transposición que hace Platón de las concepciones del número o de la armonía de los pitagóricos a lo ontológico, cf. págs.105 ss. («Platos dialektische Ethik») y 258 ss. («amicus Plato, sed magis amica veritas»).

quiere, por tanto, dos términos medios[33]. Podemos prescindir de ella y pasar directamente a la conclusión[34] que es la que se encarga de destacar la estabilidad y permanencia del cuerpo del Mundo[35],

> ... nació el cuerpo del Mundo, acordado por la proporción ..., de modo que es indisoluble para todo el que no sea el que lo ensambló.

En resumen, la morosa descripción sobre las proporciones utilizadas en la constitución del cuerpo y, sobre todo, en la constitución del alma del Mundo me parece responder a la voluntad platónica de demostrar que el Demiurgo ha conseguido que tanto el cuerpo como el alma fueran *hèn ek pollôn*[36] y, por lo tanto, que sean y sean buenos, porque, como en la famosa compararación del discurso con un ser vivo que encontramos en el *Fedro*[37], están constituidos por los elementos que deben constituirlos, que, además, están en el lugar que deben ocupar y que son congruentes entre sí y con el conjunto.

---

[33] La gran diferencia entre los dos medios de la proporción que fragua la unidad del cuerpo del Mundo y las dos medias establecidas para conseguir la de su alma estriba en que en el primer caso esos dos medios forman parte de una sola proporción geométrica discontinua, mientras que en el caso del alma cada una de las medias corresponde a una proporción distinta —una aritmética y otra armónica—, aunque los intervalos que una y otra determinan quedan unificados cuando el Demiurgo los «rellenó» con los de 9/8.

[34] *Timeo* 32c.

[35] La afirmación paralela con respecto al alma aparece en *Timeo* 37a.

[36] Cf. *Timeo* 33c y 35b. Ferrari, «Commento», págs. 327, se acerca en cierto modo a la opinión que sostengo: «L'inserimento dei medi tra i *diastḗmata* prodotti dalla prima operazione dovrebbe avere la funzione di compattare la struttura dell'anima...», una idea que Brisson, *Le Même,* pág. 327, prefiere expresar metafóricamente: «Et au niveau de l'âme du monde, la structure mathématique permet de surmonter la *bia* qu'implique le mêlange 'au même de la nature de l'autre rebelle au mélange'».

[37] *Fedro* 264c.

Procede preguntarse ahora si también Plutarco percibió la relación que hay entre los intervalos platónicos y la doctrina ontológica de *kósmos-táxis*. Las fórmulas que concluyen los dos grandes bloques de su tratado[38]

> el alma... fue ordenada por él, limitando la infinitud con la unidad, para que su esencia llegara participar de límite; mezclando por medio de la capacidad de lo mismo y la de lo otro organización, cambio, diferencia y semejanza; y elaborando, en la medida de lo posible, con todos ellos mutua comunidad y amistad por medio de los números y de la armonía.

y[39]

> producto de esas razones que el demiurgo utilizó y de los números es la armonía y consonancia del alma misma

me inducen a pensar que, efectivamente, es muy posible que así fuera. En ello podríamos tener una de las claves del acusado prurito por acotar la argumentación a los estrictos márgenes del método puramente científico que aplica la más excelsa de las ciencias dianoéticas, la Matemática, que es, sin duda, lo primero que llama la atención en el desarrollo sobre los números del tratado *Sobre la generación del alma*. Este primer objetivo puede explicar la escasísima presencia de datos simbólicos en el mismo, si es que cabe conceder tal carácter a observaciones como la de que doscientos diez es el número de días de gestación en el que nacen completamente formados los sietemesinos[40] o que el veintisiete es el ciclo de la luna[41] o bien a puntualizaciones terminológicas encargadas de hacernos saber que los pitagóricos llamaban al trece «resto», al treinta y cinco «armonía», al seis «matrimonio» porque es produc-

[38] *Sobre la generación del alma...* 1027A.
[39] *Ibid.* 1030C.
[40] *Ibid.* 1018B.
[41] *Ibid.* 1018E.

to de un número par por uno impar[42] o al cinco «tremor», «esto es, «sonido», porque creían que el primero de los intervalos del tono que suena es el quinto[43]», sin que aparezca, en cambio, la menor alusión a hechos del tipo de la utilización del pentagrama, e. e., el pentágono estrellado, como símbolo de la salud[44] y como santo y seña con el que se reconocían los pitagóricos[45]; lo único que realmente podemos citar en este sentido en el *Sobre la generación del alma* es que al hablar de la *tetraktýs* Plutarco la califica de «venerada por los pitagóricos». La voluntad de ceñirse en este tratado a métodos puramente científicos puede explicar la ausencia de elementos genuinamente simbólicos porque, como ha constatado P. Kucharski[46] y corrobora Y. Vernière[47], las elucubraciones de aritmología alegórica a las que se dedicaban los pitagóricos no reposaban en un razonamiento racional, sino afectivo, basado en el sentimiento y en la imaginación analógica.

Esto contrasta con lo que es fácil constatar en otros tratados, concretamente en el *Isis y Osiris*, en *La E de Delfos*, en *La desaparición de los oráculos* en los que Plutarco no teme apelar a los valores simbólicos de los números y de las figuras geométricas[48]; y asimismo con el contenido de un fragmento de Plutarco que nos

---

[42] *Ibid.* 1017F-1018A.

[43] *Ibid.* 1017E.

[44] Cf. Luciano, *Pro lapsu inter salutandum.*

[45] Cf. Aristóxeno, *P. A.* en Jámblico, *Vida Pitagórica* 230-232.

[46] P. Kucharski, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade,* París, 1952, pág. 43, citado por Y. Vernière.

[47] Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque,* París, 1977, págs. 27-28.

[48] La relación de los casos puede verse en Y. Vernière, *Ob cit.*, págs. 28-30. Como apunta R. M. Jones, *The platonism of Plutarch and Selected Papers,* Nueva York-Londres, 1980, pág. 14, n. 47, el propio Lamprias, que es el que ha acudido a la teoría de los números en el *La E de Delfos* no le concede demasiada importancia y tanto en *Charlas de sobremesa* 740 como en 743 son rechazadas las explicaciones basadas en dicha teoría. Esto lo lleva a concluir (pág. 15) «number speculation had very little importance for Plutarch».

ha sido transmitido por Estobeo[49] en el que Vernière[50] ha podido detectar una confesión de simpatía para con el simbolismo pitagórico.

Para intentar explicar la disparidad evidente en la conducta de Plutarco con respecto al simbolismo pitagórico en el *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* y en los demás tratados citados puede ser útil recordar una serie de hechos como son el que las relaciones de Platón con los pitagóricos que sobrevivieron a la matanza de Tarento en Magna Grecia y con los que se establecieron en Tebas y en Fliunte tuvieran eco en el interés de varios de sus discípulos —Espeusipo, Jenócrates, Heraclides Póntico, Aristóteles— por la figura de Pitágoras y por relacionar las doctrinas de los pitagóricos, especialmente, la de los Números, con la filosofía platónica; o el que el platonismo del s. I d. C. no fuera inmune al eclecticismo y al sincretismo tanto filosófico como religioso y el que en sus representantes más conspicuos sea perceptible un claro influjo del pitagorismo que resurge ya en el siglo anterior[51] y que, a su vez, los pitagóricos de esta época practicaran un pitagorismo platonizante[52]; o, también, el que el fragmento recién mencionado, tras comparar el tipo de enseñanza que proporciona el simbolismo pitagórico con un proceso de iniciación, precise que de lo que se trata es de que lo dicho resulte inmediatamente claro e identificable para los adeptos y anodino y romo para los extraños, de lo que podría deducirse, junto al caracter esotérico de los arcanos de la doctrina, un testimonio de la necesidad que tuvo la secta de protegerse, lo cual concuerda con las noticias que tenemos de que pitagóricos destacados —Nigidio Fígulo, por ejemplo— fueron ex-

---

[49] ESTOBEO III, I, 199 = PLUT., *Frag.* 202, SANDBACH.

[50] Ob. cit., pág. 22.

[51] Sobre la continuidad de la tradición pitagórica véase BURKERT, «Hellenistiche Pseudopythagorica», *Philologus* 105 (1961), 16-43 y 226-246.

[52] Sobre este tema véase J. M. DILLON, «'Orthodoxy'and 'eclecticism'. Middle Platonists and Neo-Pythagoreans», en J. M. DILLON & A. A. LONG (eds.), *The Question of «Eclecticism». Studies in Later Greek Philosophy,* Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1988.

pulsados de Roma, acusados de cometer sacrilegio y dedicarse a la magia. A la vista de todo esto cabe pensar que la ausencia de elementos simbólicos en el tratamiento de los números del *Sobre la generación del alma* puede responder a la voluntad de Plutarco de evitar a la doctrina platónica la peligrosa vecindad de una secta que el poder político no veía con buenos ojos[53].

Lo que en todo caso resulta evidente es que Plutarco confina su exposición a lo estrictamente matemático y, en este ámbito, a la Aritmética, intentando demostrar que, con respecto a todas y cada una de las exigencias que desde la Aritmética, la Música o la Astronomía puedan plantearse, las proporciones y los números que las forman en el *Timeo* son realmente adecuados para suministrarnos la fórmula matemática de la unidad del Alma del Mundo; pero, puesto que éste es, a juicio de Platón, un *zôon,* un ser vivo, podemos sospechar que esa fórmula es la de *lo vivo,* la de la vida, aunque por ese portillo se nos vuelva a colar el simbolismo tan cuidadosamente amordazado por Plutarco[54].

TABLA DE VARIANTES TEXTUALES

	HUBERT	NOSOTROS
1013B (11)	εἴπῃ	εἴποι Mss B, r *(ex* CHERNISS).
1016C (12)	ἀφ' αὐτοῦ	ἀπ' αὐτοῦ Mss.

[53] Ejemplo de ello puede ser la comparación, favorable a Platón, de la *tetraktýs* pitagórica y la platónica en 1017D y en 1019B.

[54] BURKERT, *Ob. cit.,* pág. 397, n. 49: «He finds a deep meaning in any combination of the numbers given in the *Timaeus».* Él piensa en la «consideration of individual numbers», yo me inclino a pensar que, por su fidelidad a Platón, debía encontrarlo en esa proporción. Sobre la consideración del poder de cada número tomado en sí mismo, mientras las relaciones entre ellos quedan en segundo plano, como una de las características de la aritmología pitagórica, cf. KUCHARSKI, ob. cit., pág. 67.

	Hubert	Nosotros
1025C (6)	† εἰς δὲ θνητὰ	εἰς δὲ θνητὰ
1025D (7)	ἄφθαρτα καὶ αὐτὰ σωμάτων	ἄφθαρτοι καὶ αὗται σωμάτων Müller.
1025F (6)	γενέσθαι·	γενέσθαι, Cherniss.
1025F (9)	† γένεσιν	γένεσιν
1017E (4)	τροφόν	τρόμον, Tannery *(ex* Cherniss).
1018F (10)	lacuna	τὰ πέντε καὶ πεντήκοντα ποιοῦσι· τούτου δὲ ὁ μέν ἄρτιος Cherniss.
1019D (12)	† ὅτι	ὅτι
1029C (12-13)	ἕνα ⟨ἑκάστην⟩ τόνον	ἕνα τόνον
1029D (28)	σώμασιν.	σώμασιν, Cherniss
1030B (4)	lacuna	⟨κρύουσι⟩ Mauronmates

A Autóbulo y Plutarco su padre les desea prosperidad.

1012B **1.** Como pensáis que es menester que lo que, de palabra y por escrito, tengo repetido, aunque desperdigado, unas cosas en unos y otras en otros pasajes de mis escritos dedicados a explicar la opinión que, a mi parecer, tenía Platón sobre el alma, quede sistematizado y que sea objeto de un tratado independiente esa exposición dado que no es fácil hacerlo de otro modo y que, por oponerse a la mayoría de los platónicos, tiene que ir justificándose, voy a empezar por citar literalmente su doctrina, según está escrita en el *Timeo*[1]

> de la esencia[2] sin partes[3] y por siempre inmutable y de la divisible que, por el contrario, está sometida a cambio[4] en

---

[1] *Timeo* 35a. Sobre las dificultades que entraña la interpretación de esta frase, véase lo que se dice en la *Introducción.* Como veremos en 1015 D-E, Plutarco interpreta la esencia divisible como el movimiento desordenado e irracional provocado por el alma perversa y en 1024 A con uno de los movimientos propios del alma precósmica.

[2] Sobre los problemas de traducción que plantea el término *ousía* véase lo que decimos en la *Introducción*.

[3] Plutarco sustituye el adjetivo *ameristou* del original por *ameroûs*, *tautà* por *taûta y autôn* por *autḗn,* modificaciones que, como ha visto Ferrari, «Struttura e funzione», págs. 546-548, están en función de la interpretación que propone.

[4] *Gignoménēs*. La traducción aspira a reflejar con la misma claridad perceptible en el original la doble antítesis de las características de una y

los cuerpos[5] compuso un tercer tipo de esencia intermedio, y asimismo con respecto a la naturaleza de lo mismo y a la de lo otro[6]; también con respecto a ello la constituyó como intermedia de lo que no tiene partes y de lo divisible con relación a los cuerpos de uno y otro. Y, tomando esas esencias, que eran tres, las mezcló[7] a todas en una forma única, forzando la naturaleza de lo otro, que es difícil de mezclar, a ajustarse a lo mismo. Conque, una vez que consiguió con la mezcla la esencia intermedia y que de las tres hizo una, de nuevo dividió ese todo en tantas partes como convenía, quedando compuesta cada una de lo mismo, de lo otro y de la esencia[8]. Fue haciendo las partes del modo siguiente...

Empezar por exponer ahora en sus pormenores todas las discrepancias que ese texto ha suscitado entre los comentaristas sería tarea inmensa y, para vosotros, que estáis prácti- D
camente al tanto de la mayoría de ellas, ociosa. Pero puesto que de los autores importantes, a unos los capitanea Jenócrates[9] que afirma que la esencia del alma es número que se

---

otra esencia, *indivisible/divisible*, por un lado, e *inmutable/sometida a cambio*, por otro.

[5] Sobre la ambigüedad de esta expresión platónica véase lo que se dice en la *Introducción*.

[6] Lo otro figura entre los principios ontológicos en el *Sofista*. Divisible, indivisible, mismo y otro anticipan en el *Timeo* los principios de uno, múltiple, limitado e ilimitado en el *Filebo* 16c-e. Aristót., *Metafísica* 1004b, indica que, para algunos, límite y ausencia de límite son principios reducibles a unidad y pluralidad. La interpretación de Plutarco aparece en 1025B.

[7] El sujeto es el Demiurgo.

[8] El tercer tipo de esencia formado por la combinación de lo indivisible y lo divisible.

[9] Jenócrates de Calcedón, fue discípulo de Platón en su juventud y sucedió a Espeusipo al frente de la Academia. *Frag.* 68 Heinze. cf. Plut., *Mor.* 898c y *Cuest. platónicas* 1007C.

mueve por sí mismo, mientras que otros siguen a Crántor[10] de Solos que compone el alma combinando la naturaleza inteligible y la que elabora la opinión acerca de las cosas perceptibles[11], espero, al aclarar esas ideas, proporcionaros, a modo de preludio, en alguna medida su explicación.

2. Breve es la crítica a ambas posturas: los unos[12] piensan, en efecto, que con la mezcla de la esencia indivisible y la divisible no se explica nada más que el origen del número,
E pues indivisible es lo uno y divisible lo múltiple, y de éstos nace el número[13], cuando lo uno delimita a lo múltiple e impone límite a la infinitud[14], a la cual llaman también diada[15]

---

[10] Crántor de Solos, discípulo de Jenócrates, que, tal vez, fuera asimismo director de la Academia. Según Proclo fue el primer exegeta de este diálogo.

[11] Cf. PLAT., *Timeo* 28a, 51d-e, *República* 534a y PLUT., *Contra Col.* 1114C.

[12] Jenócrates y sus seguidores, cuya interpretación es defendida por H.- J. KRÄMER, *Arete bei Plato und Aristoteles: Zum Wesen und zur Gesischte der platonischen Ontologie,* Heidelberg, 1959, pág. 314.

[13] Cf. *La desaparición de los oráculos* 429A y *Cuest. platónicas.* 1002a. Éste es el nivel de los números ideales, Cf. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* París, 1908, págs. 268-286, especialmente 276 ss.

[14] Cf. *La desaparición de los oráculos* 428F-429A y *Cuest. platónicas* 1002A. ARISTÓT., *Metafísica* 986a19, dice que según los pitagóricos el número procede del Límite y lo Ilimitado. Plutarco recoge aquí la tesis platónica que es opuesta. FERRARI, «Commento» en *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo,* pág. 223, n. 16, considera probable que la identificación de lo indivisible con el uno y lo divisible con lo múltiple constituya la aportación personal de Jenócrates al comentario de este pasaje del *Timeo.*

[15] No debemos confundir esta *dyáda* con la homónima platónica *(Fedón* 101c5 y *Parménides* 149c4), que significa «dualidad». La pitagórica no tiene que ver con el numeral «dos», sino que sustituye al término *ápeiron,* «indefinido» o «ilimitado», que era el utilizado por el pitagorismo de

indefinida (es más, Zaratas[16], el maestro de Pitágoras, la llama madre del número, y al uno, padre[17]; y también por eso dicen que los más perfectos de los números son los que se parecen a la unidad[18]). Pero el alma no es todavía ese número, pues le falta la capacidad de mover y de moverse, sino que, una vez que se han combinado lo mismo y lo otro, de los cuales éste es principio de movimiento y cambio y
aquél de reposo[19], nace el alma, que no es menos capacidad F
de detener y detenerse que de moverse y poner en movimiento[20]. Por su parte, los seguidores de Crántor, dado que adoptan como premisa el que la tarea propia del alma es formar juicios sobre lo inteligible y lo perceptible y las diferencias y similitudes de éstos entre ellos mismos y en sus mutuas relaciones[21], afirman que, para que pueda conocerlo

---

época clásica. Sobre la diferencia entre una y otra *dyáda* véase W. Burkert, *Lore,* pág. 35.

[16] Zoroastro. Otras referencias aluden a la relación de Pitágoras con los caldeos y los Magos persas. Plutarco vuelve a aludir a Zoroastro, con este otro nombre, en 1026B y en *Sobre Isis* donde, en contradicción con este tratado, admite que vivió cinco mil años antes de la Guerra de Troya.

[17] La observación cuadra con la presencia de lo masculino en la serie del uno y de lo femenino en la serie de lo plural o múltiple en las tablas pitagóricas de los contrarios. Plutarco se hace eco de esa relación en *Sobre la E de Delfos* 388A-B, *Cuest. Rom.* 264A y 288C-D.

[18] Esto es, los números impares. Cf. *Cuest. Rom.* 264A y *La desaparición de los oráculos* 429B.

[19] Cf. Aristót., *Física* 201b19-21 (=*Metafísica* 1066a11), *Metafísica* 1084a34-35, *Tópicos* 127b15-16, *Acerca del alma* 406b22-24 y 409b7-11.

[20] Como es sabido —Cf. P. Thévenaz, *ob. cit.*, pág, 59, H. Cherniss, *Aristotle's Criticism,* págs. 432-433, Ch. Froidefond, *art. cit.*, pág 192, n. 27—, en su crítica a Jenócrates Plutarco adopta el punto de vista de Aristóteles (*Acerca del alma* I 4, 408B32 ss.). En otro orden de cosas, nótese cómo, a pesar del carácter eminentemente técnico de su tratado, Plutarco se ha esforzado en cuidar la forma. Prueba de ello puede ser este quiasmo.

[21] Cf. *Timeo* 37a-b.

1013A todo, de todo ello es mezcla el alma. Pues bien hay cuatro principios[22]: la naturaleza inteligible que es siempre invariable e idéntica, la relativa a los cuerpos, sensible y cambiante[23] y, además, la de lo mismo y la de lo otro, porque cada una de esas dos participa de alteridad y de identidad.

3. Por igual creen todos ellos que el alma no ha nacido en el tiempo y que no es engendrada, y sí que tiene más facultades, descomponiendo en las cuales su esencia por necesidad expositiva[24], Platón sugiere en su explicación que nace y es el resultado de una mezcla[25]. E, igualmente, que al reflexionar sobre el mundo, tiene conciencia de que es eter-
B no y no engendrado, pero al ver que es difícil captar de qué modo está ordenado y regulado para quienes no presuponen ni su generación ni la presencia previa de capacidades generativas, optó por esa vía. Aunque tales sean en líneas generales[26] las opiniones que sostienen, Eudoro[27] piensa que unos y otros se mantienen en los límites de lo verosímil; a mí, en cambio, me parece —ya que hay que recurrir al crite-

---

[22] Platón, sin embargo, había afirmado que eran tres tanto en *Timeo* 35a, que corresponde al pasaje citado por Plutarco al principio de este tratado, como en *Timeo* 37a.

[23] La misma idea se repite en 1013B, 1015E, 1023B-C, y *Contra Col.* 1115E y 1116D; e, incluso con las mismas palabras en *Sobre la desaparición de los oráculos* 428B.

[24] Cf. Jenócrates, *Frag.* 68 y Crantor, *Frag.* 4. R. M. Jones, *The platonism of Plutarch*, pág. 85, n. 43, atribuye esta restricción a Teofrasto.

[25] *Vide infra* 1017B. Cf. lo que, sobre la generación de los números, dice Aristót., en *Metafísica* 1091a28 y en *Acerca del cielo* I, 279b33.

[26] Como indica H. Cherniss, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, págs. 170-171, n. c, con esta expresión quedan excluidas la interpretación del alma como número de Jenócrates y la explicación espistemológica de Crántor.

[27] Platónico pitagorizante que enseñó en Alejandría en la segunda mitad del s. I a. C. Se admite que su comentario al *Timeo* es la fuente de Plutarco para las posiciones de Jenócrates y Crántor.

rio de la verosimilitud— que ambos se han desviado totalmente de la opinión de Platón puesto que no estaban desarrollando sus propias doctrinas, sino que querían decir algo concorde con la de aquél. En efecto, no queda claro cómo la citada mezcla de la esencia inteligible y de la perceptible es más generación del alma que de los demás seres, objeción que se le puede ocurrir[28] a cualquiera. Así, ese mismo mundo que acabamos de mencionar —y cada una de sus partes— está compuesto de esencia corporal y de esencia inteligible, de las cuales la primera proporciona al producto materia y fundamento y la otra forma[29] y estructura[30]. Ade-

[28] Acepto la lección de los Mss B y r.

[29] El simple enunciado de los términos *hýlē,* y *morphḗ* sugiere inmediatamente la teoría hilemórfica de Aristóteles. Estaríamos ante un caso más entre los muchos en que Plutarco —hoy cunde la idea de que el platonismo medio incluye elementos peripatéticos, *cf.* J. Wittaker, «Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire», *ANRW* II. 36. 1, 1987, págs. 81-123— recurre a terminología aristotélica para verter el pensamiento platónico. El propio Plutarco lo explicita y establece la correspondencia entre los contenidos platónicos y la nueva terminología en un conocido pasaje de *La desaparición de los oráculos* 10, en el que afirma: «Resulta correcto afirmar que Platón ha descubierto el último principio que fundamenta todo cambio cualitativo y que ahora llaman *hýlēn kaì phýsin* y por medio de él ha librado a los filósofos de muchas dificultades». Sobre el concepto de materia en Platón, véase P. Friedlaender, «Análisis del concepto platónico de materia» en *Platón, verdad del ser y realidad de vida,* trad. cast., Madrid, 1989, págs. 236-247. En cuanto a Plutarco, que a veces distingue la «esencia divisible» y la *chṓra* —*cf. infra* 1023A—, en otros casos —1014B-C, 1015D, 1016D-1017A, etc.— las confunde, Cf. Jones, *ob. cit.,* págs 81-83, n. 34.

[30] *Eîdos.* Como es sabido, este término tiene en los diálogos junto a su uso general otro específico en el que es equivalente de *idéa* como designación de las Formas platónicas. No obstante he preferido traducirlo por «estructura», valor que, a mi juicio, es el que tiene en Platón cuando habla de su presencia en las «cosas del mundo de abajo» que participan de ellas o las reflejan. Puede verse la exposición completa de mi hipótesis en «*Eîdos* como estructura», *Myrtia* 13, 1998, 53-88.

más, de la materia, lo conformado por participación y representación de lo inteligible, es directamente tangible y visible[31]; el alma, en cambio, escapa a toda percepción[32]. Por lo que respecta al número, nunca dijo Platón que el alma lo fuera, sino movimiento que por siempre se mueve a sí mismo[33] y «fuente y principio de movimiento»[34]; y conforme a número, razón y armonía[35] tiene él organizada la esencia del alma, que es subyacente y susceptible de admitir la más

---

[31] Cf. *Cuest. platónicas* 1001D-E.

[32] Cf. *Timeo* 36e y 46d, *Leyes* 898e. Cf. PLUT., *Cuest. platónicas* 1002C. La crítica de Plutarco a Crantor y los suyos estriba, por tanto, en que han confundido la esencia divisible con la materia y, con ello, extendido indebidamente al alma una explicación que sólo es válida para el mundo sensible.

[33] *Fedro* 245c; cf. *Leyes*, 895c, 895e-896a.

[34] En *Crátilo* 400b la concepción del alma como principio motor es atribuida a Anaxágoras, atribución confirmada por ARISTÓT., *Acerca del alma* I 2, 404a25. La misma idea se encuentra entre los pitagóricos. Sobre el alma como causa del movimiento, véase la nota a *Cuestiones platónicas* IV.

[35] La palabra *harmonía* plantea problemas por la amplitud de sus usos en griego clásico, donde junto a usos materiales, encontramos otros no materiales. Ejemplo de los primeros puede ser el proceder de los artesanos aducidos por Sócrates cuando, en *Gorgias* 503e, Platón andaba poniendo las bases de la doctrina ontológica de *kósmos-táxis*. Cuando ésta se aplique al hombre dicha *harmonía* no define el ser ni del cuerpo ni del alma, sino su respectiva *aretḗ* o salud; esta misma distinción es sostenida por Sócrates en *Fedón* 91e ss., pasaje al que Plutarco va a aludir inmediatamente. *Harmonía* es, por otra parte, un término musical que se opone a *symphonía* como nuestro «acorde» a nuestra «armonía». Finalmente, *harmonía* es un término matemático, la media armónica. Los valores citados dan fe del riesgo de anfibología que encierra: en las líneas que siguen Plutarco iguala en su argumento esta armonía matemática y la de los médicos que es la que había sido rechazada como constitutiva del alma en el *Fedón*. Para traducirlo hemos optado por nuestro término *armonía* porque, aunque no es traducción exacta de ninguno de los valores griegos, es, sin duda, el que más se acerca al conjunto de los mismos.

hermosa estructura producida por ellos[36]. Que no creo yo que sea lo mismo el que el alma esté organizada conforme a número y el que su esencia consista en número; en efecto, también está organizada conforme a armonía[37] y, sin embargo, no es armonía, como él mismo demuestra en el *Sobre el alma*[38]. Meridiano resulta que no ha sido captado por ésos lo de lo mismo y lo otro, pues dicen que lo uno aporta a la generación del alma la capacidad de reposo, y lo otro la de movimiento, siendo así que el propio Platón establece y define en el *Sofista*[39] el ser, lo mismo, lo otro y, además de ésos, reposo y movimiento, como diferente cada uno de cada uno y siendo cinco principios independientes unos de otros. D

4. Pues bien, lo que ésos —y también la mayoría de los que estudian a Platón asustados y pidiendo socorro— coinciden en manipular, forzar y darle vueltas en todos los sentidos, como si fuera algo horrible e inconfesable que debieran esconder y repudiar el origen y constitución del mundo y de su alma, a saber, que no existen desde la eternidad ni son así por tiempo indefinido, ha sido objeto de un tratado

[36] Cf. *Leyes* 894 ss.

[37] Cf. *Timeo* 36e.

[38] *Fedón* 92a-95a. Comparando el alma-armonía de Simias y la armonía del alma en el *Timeo*, J. MOREAU, ob. cit., pág. 408, n. 1, concluye que Platón opone la composición material de los atomistas —constata, en efecto, que la tesis de Simias es incompatible con la metempsícosis pitagórica— al vínculo interno del alma del *Timeo*, vínculo que consiste en la proporción de sus divisiones.

[39] *Sofista* 250; 254-255. Los cinco principios del *Sofista* son aludidos igualmente por PLUTARCO en *La desaparición de los oráculos* 428D, donde los pone en relación con los cinco poliedros del *Timeo* y en *Sobre la E de Delfos* 391C donde los pone en correlación con los géneros del *Filebo*, para lo cual da por sentado, junto a los cuatro explícitos, el supuesto quinto género, la quinta esencia.

independiente[40] y ahora bastará con decir que lo que aniquilan y destrozan por completo es nada menos que la discusión sobre los dioses que Platón[41] reconoce haber utilizado con vehemencia y de modo inadecuado a su edad[42] contra
F los ateos. En efecto, si el mundo no es generado, se le arruina a Platón el que por ser más antigua que el cuerpo el alma inicie todo cambio y movimiento, instituida como conductora y primer agente, según dice él mismo[43]. Por ser qué la una y ser qué el otro se dice que el alma ha nacido antes y que es más antigua que el cuerpo[44], la exposición lo indicará según vaya avanzando. Pero parece que el hecho de ignorarlo produce una enorme incomprensión e infidelidad a su auténtica doctrina.

5. Por tanto, voy a exponer en primer lugar la opinión que tengo sobre ello[45], confiando en lo verosímil y armándome de valor, en lo posible[46], ante lo insólito y paradójico

---

[40] Se suele admitir que Plutarco alude al título 66 recogido en el *Catálogo de Lamprias*, el tratado *Sobre la generación del mundo según Platón*.

[41] *Leyes* 891e- 899d.

[42] Eco de *Leyes* 907b-c.

[43] *Leyes* 897a. Cf. *Timeo Locrio* 96a-b y Plut., *Cuest. platónicas* 3, 1002F.

[44] Cf. *Timeo* 34c.

[45] Aun reconociendo que no hay huellas de esta teoría en lo que nos ha llegado de la literatura griega anterior a Plutarco y que los autores antiguos se la atribuyen, Jones, ob. cit., pág. 80, pone en duda el que sea Plutarco autor de la misma. Comparto el punto de vista de Aguilar, ob. cit., págs. 166-167, que opone la evidente conciencia que tiene Plutarco de la originalidad de su interpretación a la costumbre de negarle la paternidad de toda opinión que no dependa en mayor o menor medida de otro.

[46] La expresión es recurrente, como lo es en el *Timeo:* el Demiurgo platónico trabaja con un material que comporta un elemento irreductible de imperfección. En Plutarco, junto a los ecos del original, se percibe la

de mi exposición. Luego acompasando explicación y demostración, las iré aplicando a los distintos pasajes[47]. Pues 1014A bien, en mi opinión, los hechos son como sigue: «Este mundo» dice Heráclito[48], «no lo ha hecho ninguno de los dioses ni de los hombres», como si temiera que por tener que renunciar a un dios fuésemos a suponer que un humano fue el que hizo el mundo[49]. Conque mejor será que, confiando en Platón, digamos que el mundo nació por obra del dios y que coreemos[50] «el uno es el mejor de los seres nacidos y el otro la mejor de las causas»[51], y que la esencia y materia[52] de la B

dificultad de una cuestión que las explicaciones de unos y otros han acabado de complicar.

[47] Cf. Ferrari, «Commento», pág. 240, n. 55.

[48] *Frag.* 30 DK.

[49] Sobre el concepto de *Demiurgo* véase J. R. Wood, «The demiurge and his model», *Class. Journ.* 63 (1968), 255-258; D. Keyt, «The mad craftsman of *Timaeus*», *Philos. Rev.* 80, 1971, 230-235; R. D. Mohr, «Plato's theology reconsidered. What the demiurge does?», *Harvard Theological Quaterly* 2 (1985), 131-144; J. C. Nilles, «Approche mythique du bien, du *phytourgos* et du demiurge», *Revue internationale de philosophie* 40, 1986, 115-139, G. Reydam-Schils, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus,* Turnhout, 1999.

[50] *Timeo* 29a. Cf. Plut., *Charlas de sobremesa* 720B.

[51] El Sócrates del *Fedón* nos proporciona la crítica platónica al concepto de *aitía* de sus predecesores, Anaxágoras incluido, (96c-98d; cf. *Sofista* 265c-d, *Timeo* 46c-d, 68c, 76d; *Leyes* 889c-d, 894-896) por su mecanicismo romo y nos da acceso a la *aitía* platónica «la elección de lo mejor», el bien *(Fedón* 97c-98b, e, 99b-c), la participación en las Ideas, (100e-101a) o, como en *República* 509b, la idea del Bien. Plutarco afirma asimismo que la divinidad es la mejor de las causas en *Charlas de sobremesa* 720B.

[52] Como es sabido, los griegos no se plantean una creación *ex nihilo*, sino a partir de un primer principio que, como tal, no tiene principio ni fin, cf. Aristót., *Física* III, 4, 203b6 =Anaximandro A 15 DK y la crítica de Epicarmo, B 1, a Hesíodo, porque atribuye generación al *Cháos,* que es el principio de todo. La misma concepción de la constitución del mundo como ordenación de la materia se encuentra en *Cuest. platónicas* 1001B. Por

que ha nacido[53], no engendrada sino eternamente subyacente[54], se ofreció al demiurgo para que la dispusiera y organizara y para que, en la medida de lo posible, la fuera haciendo semejante a él[55]. En efecto, la generación no procede del no ser[56], sino de la situación en la que el objeto no es como es debido o cabal, lo mismo que ocurre con la construcción de una casa, un manto o una estatua. Pues lo que hay antes de la generación del orden[57] es desorden, y el desorden no es carencia de cuerpo, de movimiento o de alma, sino que tiene el elemento corporal sin forma ni consistencia, y el suscep-
c tible de movimiento desorientado y sin ritmo. Y eso era el desajuste del alma cuando no estaba dotada de razón. Pues

---

otra parte, como el propio Plutarco expone en *Sobre las nociones comunes* 1085E-F —cf. *Sobre la abundancia de amigos* 97 A-B—, la identificación de *ousía* y *hylḗ* es estoica.

[53] Como ha visto Donini, «I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco», págs. 99-102, la fórmula *ek* + genitivo expresa la causa material en las discusiones postaristotélicas.

[54] Podemos ver aquí el primero de los tres estadios que tiene la materia en Plutarco. A este estadio de pura indeterminación sigue otro en el que el movimiento que le impone el alma precósmica la convierte en masa amorfa y desordenadamente agitada. Cf. Thevenaz, *ob. cit.*, págs. 108-118; L. Brisson, *Le Même et l'Autre,* pág. 233.

[55] Cf. *Timeo* 29e-30a. Este pasaje se entiende a veces en el sentido de *Cuest. platónicas* 1007C-D, e. e., que el propio Demiurgo es modelo del mundo, cf. H. Dörrie, «Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweir Prinzipienreihen», *Museum Helveticum* 26 (1969), 222-223. En *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* 550D se dice que la divinidad se ofrece como modelo para la virtud del hombre. Cf. *Timeo* 29e-30a.

[56] Cf. *Charlas* 731D y *Contra Col.* 1111A, 1112A y 1113C. La misma idea aparece ya en Aristót., *Física* 187a27-29 y 34-35 así como en 191b13-14.

[57] El argumento reposa en la ambigüedad de la palabra *kósmos* que a partir de su significado de «orden» adquiere también, según dicen, con Pitágoras, el de «mundo». El argumento es recurrente en *Cuest. platónicas* 1003A-B y en *Charlas de sobremesa* 615F.

el dios no convirtió en cuerpo lo incorpóreo ni en alma lo inanimado, sino que, del mismo modo que no pretendemos que un experto en armonía y ritmo produzca voz y movimiento, sino voz entonada y movimiento acompasado, así tampoco el dios hizo él lo tangible y sólido[58] del cuerpo, ni la imaginación y la motricidad del alma[59]. Antes bien, tomó ambos principios, el indistinto y oscuro[60] y el agitado e irra-

---

[58] Cf. *La E de Delfos* 390D. En *Timeo* 31b Platón relaciona corporeidad con tangibilidad, visibilidad y solidez; no obstante, la solidez no será considerada rasgo que oponga los cuerpos a los sólidos geométricos hasta los epicúreos y estoicos. Cf. *SVF* II, 127, 5-11 y 162, 29-30.

[59] Cf. 1017A y 1024A; véase también *Sobre la inteligencia de los animales* 960D.

[60] Las palabras de Plutarco se acercan de las que empleaba Platón en *Timeo* 49a para calificar la *chṓra*, algo «oscuro y difícil», que «participa del modo más extraño de lo inteligible», a lo que accedemos «por un razonamiento bastardo». Platón carece de terminología para expresar esta noción e intenta describirla por medio de una guirnalda de metáforas en las que confluyen aspecto espacial, aspecto constitutivo y actividad de modelado, Cf. Friedlaender, ob. cit., págs. 236-239 y L. Brisson, *Le Même et l'Autre*, págs. 214-215. Muy atractiva resulta la sugerencia de W. K. C. Guthrie, *Historia* V, pág. 301, según la cual la dificultad de Platón nace del intento de conciliar la cosmología pitagórica, esencialmente matemática, con la jonia, materialista, que culmina en la concepción de los heraclíteos del mundo como inagotable flujo de cambio. En la exposición de Plutarco la cuestión se complica más todavía porque, como Aristót., *Física* 209b11-13, identifica la *chṓra* platónica, invisible y, aunque sea de un modo sumamente extraño, inteligible, con *hýlē* como se verá en 1015D, 1023A y 1024C, o también en *Charlas de sobremesa* 636D e *Isis y Osiris* 372E-F; además, como veremos inmediatamente, identifica *hýlē* con el caos corpóreo precósmico, del que dice en 1024D que es perceptible por los sentidos, en contradicción con 1013C y *Cuest. platónicas* 1001D-E, donde afirma que la materia no llega a ser directamente tangible y visible más que en la medida en que participa de lo inteligible. Un detallado estudio de las interpretaciones, antiguas y modernas, de la *chṓra* platónica se encuentra en capítulo que L. Brisson, *Le Même et l'Autre*, págs. 177-266, dedica a esta cuestión.

cional[61], ambos imperfectos con respecto a lo que es debido e indefinidos, los ordenó, organizó y ajustó, consiguiendo constituir a partir de ellos el ser vivo más hermoso y cumplido[62].

Conque la sustancia corpórea no es cosa distinta de lo que él llama «naturaleza receptáculo de todo» y «sede y nodriza de los seres generados»[63].

D **6.** Y a la del alma, la llamó en el *Filebo*[64] «ausencia de límite», porque carecía de número y razón y porque no contenía límite alguno de defecto y exceso y de diferencia y disimilitud, ni, por tanto, medida; y hay que reparar en que en el *Timeo*[65] la esencia divisible[66], que se combina con la indivisible y de la que se dice que está sometida a cambio en los cuerpos, no es llamada ni cantidad en las unidades y puntos ni longitudes y superficies, propiedades que convienen a los cuerpos y son más propias de los cuerpos que del alma, sino principio desordenado e indefinido que se mueve a sí mismo y produce movimiento, al cual ha llamado mu-

---

[61] El alma precósmica.

[62] Esta idea constituye un *leitmotiv* en el *Timeo* —cf. *Timeo* 30b-c, 30d-31 a, 32d, 68e, 69b-c— y se repite en la conclusión (92c).

[63] Cf. *Timeo* 49a; 50-52, 86 d. Ferrari, «Commento», págs. 246-247 justifica la identificación de materia precósmica y *chṓra* porque ambas son esencialmente neutras desde un punto de vista axiológico.

[64] *Filebo* 24a-25b y c-d, aunque Platón no está hablando aquí de la constitución del alma. De acuerdo con el principio hermenéutico que consiste en explicar a Platón a partir de Platón —*Cf.* F. Ferrari, «Struttura e funzione», págs. 535-538— Plutarco acude a una serie de textos platónicos que puedan confirmar su punto de vista.

[65] *Timeo* 35a.

[66] M. Baltes, «La dottrina dell'anima in Plutarco», *Elenchos*, 2000, 245-270 y Ferrari, «Commento», pág. 248, destacan la identificación de la esencia divisible con el alma precósmica como la más original aportación de esta exégesis plutarquea.

chas veces «necesidad»[67] y en *Las Leyes*[68] sin rodeos «alma desordenada y perversa». Y es que esa era el alma en sí, y tuvo que participar de entendimiento, razonamiento y de la armonía de la sensatez[69] para convertirse en alma del mundo. En efecto, también aquel enorme receptáculo común y material tenía dimensión, extensión y espacialidad, pero estaba falto de belleza, de forma y de figuras regulares; y las obtuvo, para, al quedar ordenado, dar lugar a los variados cuerpos y órganos de las plantas y animales, de la tierra, el mar, el cielo y las estrellas. En cambio, los que atribuyen a

---

[67] Cf. *Timeo* 46e, 47e, 56c, 68e. La «necesidad» platónica se nos presenta como un elemento no reducible a razón, pero, contra la identificación que establece Plutarco, concierne al mundo físico, no al alma. Sobre las interpretaciones del concepto de «necesidad» en el *Timeo,* cf. L. Brisson, *Le Même et l'Autre,* págs. 295-303. Plutarco alude también a la Necesidad del *Timeo* como causa de la generación y el cambio en *Charlas* 720B-C.

[68] *Leyes* 896d-e. W. Scheffel, *Aspekte der platonischen Kosmologie. Untersuchungen zum Dialog «Timaios»,* Leiden 1976, págs. 18-21, estima que esta doctrina del alma precósmica «mala» es el único punto en el que Plutarco malinterpreta a Platón. Su error consiste en haber tomado como dos realidades distintas las dos aparentemente supuestas en 896e («¿Una sola o más? Más, contestaré yo por vosotros; posiblemente no hayamos de plantear menos de dos: la benéfica y la que es capaz de producir lo contrario»). En realidad, se trata de dos opciones que responden a la actuación en la que «aplica su divina inteligencia» o a aquella en la que «adhiere a la insensatez», como es explícito en 897b. Sin embargo, según acabamos de ver en el parágrafo anterior, Plutarco sabe que la «maldad» del alma «perversa» es carencia de racionalidad. Sobre esta cuestión, cf. M.ª Á. Durán, «Plutarco ante el problema del mal en Platón» en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M.ª Aguilar (eds.) *Plutarco, Platón y Aristóteles,* Madrid, 1999, págs. 330-342.

[69] Esta expresión sintetiza el concepto platónico de *sophrosýnē* que, por un lado, como término opuesto a *manía* es sensatez y salud mental, pero, por otro, como expone en el *Gorgias* (especialmente 504 y 508) y en el libro cuarto de la *República* es el estado de equilibrio resultante de la debida organización jerárquica de las tres funciones del alma.

la materia y no al alma el principio llamado en el *Timeo*
F «necesidad» y en el *Filebo* «falta de medida y límite de defecto y exceso acerca de lo más y lo menos», ¿dónde van a colocar lo que es llamado por él[70] materia constantemente amorfa y completamente privada de figuras, ayuna de toda calidad[71] y de capacidad propia y lo compara con los aceites inodoros que los fabricantes de perfumes escogen como ba-
1015A se? Pues no es posible que Platón haya planteado lo que por sí mismo carece de calidad, de actividad y de inclinación[72] como causa y principio del mal y que haya llamado a la falta de límite indigna[73] y artífice de maldad, y otras veces «necesidad que muchas veces lucha de mala manera contra el dios y se le desboca[74]. En efecto, la necesidad[75] que al cielo «hace dar vueltas en sentido inverso», como se dice en el *Político*[76] y que lo hace regresar hacia atrás en sentido con-

---

[70] *Timeo* 50e.

[71] En *Sobre Isis* 374E-F, en cambio, Plutarco afirma que la materia no carece totalmente de calidad y utiliza con este nuevo objetivo los ejemplos de los aceites inodoros y del oro con los que Platón intentaba ayudarnos a imaginar la *chôra* amorfa. Sobre esta disparidad, véase F. Ferrari, «La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco» en A. Vallejo (ed.) *IV Symposium Platonicum*, Granada, 1995.

[72] Cf. *Sobre las contradicciones estoic.* 1054A y *Sobre las nociones com.* 1076C-D.

[73] No es expresión platónica. A juicio de H. Cherniss, *ad locum*, Plutarco llega a ella combinando sus interpretaciones del *Filebo* y de las *Leyes*.

[74] Posible eco del caballo malo del símil del *Fedro*. Cf. *Isis y Osiris* 371A-B y *Sobre la virt. mor.* 442A-B y 451D.

[75] Plutarco sustituye la *heimarménē* del *Político* por *anánkē*, confusión que, por lo que nos dice en 1026B, era frecuente. En mi opinión, dicha sustitución obedece aquí a la voluntad de aplicar directamente a la *anánkē* del *Timeo* lo que Platón dice de *heimarménē* en el *Político*.

[76] *Político* 272e. Conviene recordar al respecto que se trata del peculiar tiempo cíclico del mito en este diálogo. Sobre la mutilación del texto

trario y el «deseo congénito» y «el elemento inherente a aquella antigua naturaleza, elemento que participaba de mucho desconcierto antes de llegar al actual estado de orden»[77], ¿de dónde ha nacido en las cosas, si lo subyacente era la materia sin calidad y ayuna de toda causa y que, por su parte, el demiurgo era bueno y quería que absolutamente todo fuera, en la medida de lo posible, parecido a él y que, en tercer lugar, no había nada al margen de ellos? Nos sorprenden, en efecto, las dificultades estoicas[78] cuando a partir del no ser, sin apuntar causa ni génesis, introducimos por las buenas el mal; porque, dados precisamente los seres que existían, no es verosímil que ni el bien ni lo que carece de calidad pudieran suministrar la esencia y el origen del mal. Platón, en cambio, no se vio afectado por los mismos recelos que los filósofos posteriores, y al tolerar un tercer principio y potencia entre la materia y el dios, no se vió abocado, como ellos, al más absurdo de los razonamientos, que no sé cómo se las arregla para hacer de la esencia del mal un episodio espontáneo y casual; y eso que a Epicuro no le admiten una mínima inclinación del átomo[79], so pretexto de que introdu-

B (beside "fuera, en la medida de lo posible, parecido a él y que, en ter-")
C (beside "espontáneo y casual; y eso que a Epicuro no le admiten una")

platónico para adecuarlo a su propia interpretación, véase lo que se recoge en la «Introducción».

[77] *Político* 273b.

[78] Cf. *Sobre las nociones Com.* 1076C-D. La misma idea también en *Isis y Osiris* 369D.

[79] Frente a Demócrito cuyos átomos son libres de moverse en todas las direcciones porque en el espacio infinito los conceptos de *arriba* y *abajo* carecen de sentido, Epicuro constató que, en el vacío, todos los cuerpos, aunque difieran de tamaño y peso, debían caer con velocidad uniforme; por eso sostuvo que los átomos caían hacia abajo en línea recta y para explicar las primeras colisiones tuvo que admitir que, en un momento y punto determinado, un átomo tuvo que desviarse ligerísimamente de su camino. Esta mínima desviación hizo posible que se abriera un hueco al libre arbitrio y, con ello, a la posibilidad de actuar bien o mal, aspecto que enla-

ce a partir del no ser un movimiento sin causa; ellos, en cambio, afirman que la maldad y tanto infortunio y las incontables diferentes monstruosidades y deficiencias corporales, cuya causa no está en los principios, se han producido secundariamente[80].

7. Platón no procede del mismo modo, sino que, liberando a la materia de toda diferencia y colocando la causa del mal totalmente fuera del dios, ha escrito en el *Político*[81] lo siguiente sobre el mundo

> En efecto, ha recibido del que lo compuso todas las virtudes, y, en cambio, de su estado anterior todas las dificultades e injusticias que ocurren en el cielo y, tras haberlas re-
> D cibido de ese primitivo estado, no sólo las padece él, sino que también las produce en los seres vivos;

y un poco más adelante[82] dice «pero, al correr el tiempo e ir surgiendo en él el olvido, va acrecentando su dominio la influencia del antiguo desequilibrio» y se pone en peligro de «disolverse y en la sede de la desemejanza, que es infinita» volver a caer; en cambio en la materia, como carece de calidad y diferencia, no hay desemejanza. No obstante, por ignorar esto Eudemo[83], junto a otros muchos, trata irónicamente a Platón, porque inconsecuentemente, a su juicio, declara causa y principio del mal a la que muchas veces ha

---

za con lo que aquí interesa a Plutarco. Cf. *Sobre las contradic. de los estoic.* 1054 A y *Sobre la inteligencia de los anim.* 964 C.

[80] Cf. *SVF* I, 6, 7-10 y II, *frag.* 1170. Plut., *Escrito de Cons. a Apol.* 117D-E.

[81] *Político* 273b-c.

[82] *Político* 273c y d-e.

[83] Eudemo de Rodas, nacido a mediados del s. IV, frecuentó durante varios años la escuela de Aristóteles y Teofrasto; cuando regresó a su tierra se mantuvo en contacto epistolar con éste. Cf. *Frag.* 49 Wehrli.

sido llamada por él madre y nodriza. Pero es que Platón E llama madre y nodriza a la materia y causa del mal al elemento que agita a la materia y que resulta divisible por lo que respecta a los cuerpos[84], movimiento desordenado e irracional pero no inanimado[85], al que, como hemos visto, llama en *Las Leyes* alma contraria y opuesta a la beneficiosa[86]. En efecto, el alma es causa y principio del movimiento, mientras que el entendimiento lo es del orden y del concierto en el movimiento[87]. Que el dios no puso en movimiento la materia inerte, sino que detuvo la materia desacompasada por la causa irracional. Pues no proporcionó a la naturaleza principios de cambio y afecciones, sino que eliminó la indefinición y discordancia del que había en toda clase de afecciones y cambios desordenados[88], utilizando como instrumentos armonía, proporción y número, cuyo efecto no es F proporcionar a las cosas con el cambio y el movimiento las afecciones y diferencias de la alteridad, sino hacerlas más fi-

[84] Sobre la confusión entre el alma precósmica y la esencia divisible, *vide supra* 1014D.

[85] Los primeros filósofos no se plantearon el problema del origen del movimiento, implícito en la solución de Empédocles para quien Amor y Odio son las contradictorias causas de los procesos de combinación y separación de los elementos que constituyen el mundo. La descripción del movimiento precósmico que hace Platón en *Timeo* 52e sugiere, en cambio, una causa puramente mecánica, del mismo tipo que la necesidad de Demócrito. Pero Plutarco no puede olvidar que en *Fedro* 245c dice que el alma es «fuente y principio de movimiento», cuyo precedente puede verse en Anáxagoras que puso la causa del origen del movimiento en el *Noûs*. Plutarco intenta hacer compatibles los pasajes del *Fedro* y del *Timeo* gracias al «alma perversa».

[86] *Leyes* 896e.

[87] *Leyes* 898a-b.; cf. *Cuest. platónicas* 1007D.

[88] *Timeo* 52d-e; cf. 1014C y *Charlas* 720C.

jas, estables y semejantes a los seres que son constantemente invariables[89].

Tal es, por tanto, en mi opinión, el pensamiento de Platón.

8. Primera prueba de ello es la solución de la supuesta y
1016A aparente discordancia y contradicción consigo mismo[90]. Que ni siquiera a un sofista borracho, y tanto menos precisamente a Platón, podría uno atribuirle tal confusión e inconstancia en los argumentos en los que mayor empeño ha puesto como para que diga que una misma naturaleza es, a la vez, no generada y generada —en el *Fedro* dice que el alma no es generada y en el *Timeo* que es generada[91]. La demostración del *Fedro* es, de hecho, cosa archisabida por casi todo el mundo: basa en su carácter no generado su condición inmortal y en la capacidad de moverse por sí misma su carácter no generado. En cambio, en el *Timeo*[92] dice

---

[89] Cf. *Cuest. platónicas* 1003A y *Charlas* 720B. Plutarco anticipa aquí el comentario de Guthrie, ob. cit., pág. 305, que destaca la continuidad entre los movimientos precósmicos y esos mismos movimientos cuando quedan ordenados por el demiurgo que, en la medida en que era compatible con su propósito, aprovecha las concausas proporcionadas por «la necesidad».

[90] De acuerdo con F. Ferrari, «Struttura e funzione», págs. 538- 549, es característico de la exégesis de los platónicos el recurso a una serie de procedimientos cuyo objetivo es desmontar las acusaciones de contradicción que se dirigían contra Platón, bien, como ocurre aquí sobre el carácter generado o eterno del alma, por sostener tesis contrapuestas en distintos pasajes de los diálogos, bien en el conjunto de su filosofía.

[91] *Fedro* 245c; 246a y *Timeo* 34b-35a. Ese reproche es formulado por Aristóteles, *Metafísica* 1071b37. A juicio de R. M. Jones, *ob. cit.,* pág. 79, Jenócrates rechaza la interpretación literal de la creación del Mundo en el *Timeo* y entiende este diálogo como *mýthos,* precisamente para evitar esa contradicción.

[92] Cf. *Cuest. platónicas* 1002F.

> Pero al alma no la dispuso el dios también con posterioridad al cuerpo, como nosotros que abordamos ahora su descripción después de la de aquél, pues no hubiera permitido que, al ensamblarlos, lo más viejo fuera gobernado por lo más joven. Pero, nosotros, como en buena medida dependemos de la casualidad y del azar, también hablamos aquí a B
> la ventura. Que él hizo al alma primera en edad y mérito, y más antigua que el cuerpo, como señora que ha de mandar sobre lo que debe ser mandado[93]».

Y de nuevo, cuando dice[94] que «ella, al girar sobre sí misma, dio principio al gobierno divino de una vida inextinguible y sensata», afirma

> Y entonces nació, por un lado, el cuerpo visible del cielo, y, por otro, ella, invisible, el alma que, en cambio, participa de razonamiento y armonía, generada por el mejor de los seres inteligibles[95] y eternos como el mejor de de los seres generados.

---

[93] De nuevo se detiene Plutarco antes de llegar al final de la frase, aunque, ni en este caso ni en la cita siguiente donde vuelve a truncar la frase de Platón, las palabras omitidas hubieran invalidado su explicación.

[94] *Timeo* 36e-37a.

[95] En este pasaje, como en *Cuest. platónicas* 1002B y en *Isis y Osiris* 372D, Plutarco incluye al dios entre las Ideas, aunque, como es sabido, en *República* 509b Platón, que en 507b ha dejado claro que la Idea es la esencia de los seres, precisa claramente que la Idea del Bien, en la que hoy suele verse el auténtico Dios de Platón, no es esencia, sino algo que «está muy por encima de la esencia en dignidad y potencia»; en cambio, en 1023C, Plutarco separa al dios de las Ideas cuando, negando la identificación del alma con las Ideas, las distingue claramente en su relación con el dios, que es imitador de las primeras, pero creador del alma. No sorprende así que Porfirio (en Proclo, *In Tim.* I, págs. 392 y 394) reproche a Plutarco —y a Ático— que hagan del Demiurgo y de las Ideas *archai* coordinadas, un juicio que, según dice Jones, ob. cit, pág. 103, n. 72, encaja plenamente con el tratamiento de las Ideas en 1023C y en *Charlas de sobremesa* 720.

En efecto, al decir en ese pasaje que el dios es el mejor de los seres eternos y que el alma es el mejor de los nacidos,
C con esa clarísima diferencia y antítesis la priva de carácter eterno y no generado.

9. Entonces, ¿qué otro modo correcto hay de entender esto más que el que él mismo brinda a quienes quieran aceptarlo? En efecto, declara no generada el alma que, antes del nacimiento del Mundo, lo movía todo discordante y desordenadamente[96] y, por el contrario, nacida y generada la que el dios hizo consciente y organizada como una estructura a partir de ésa y de aquella excelente esencia estable, y, dado que con ello proporcionó la capacidad de pensar a lo sensible y a lo móvil el hecho de quedar ordenado por él[97], la insti-
D tuyó como guía del Universo. En efecto, en estas condiciones, también declara una veces generado y otras no generado al cuerpo del Mundo, pues cuando dice[98] que el dios tomó todo lo que era visible y que no tenía reposo, sino que se movía desordenadamente y lo organizó, y más adelante[99] que los cuatro elementos, fuego, agua, tierra y aire, antes de que naciera el Universo organizado a partir de ellos, provocaban sacudidas en la materia[100] y, por causa de su disparidad, eran agitados por ella, hace que los cuerpos en algún modo preexistan y sean subyacentes al nacimiento del Mundo; y, por el contrario, cuando diga[101] que el cuerpo ha na-

---

[96] Cf. *Timeo* 30a.

[97] Sigo la lección de los manuscritos.

[98] *Timeo* 30a.

[99] *Timeo* 52e-53a; cf. PLUT., *La desaparición de los oráculos* 430C-D.

[100] Plutarco sustituye el término *trophós*, «nodriza», que Platón utiliza aquí para la *chôra* por *hylē*, «materia», como consecuencia de las identificaciones que veíamos en la nota a 1013B.

[101] *Timeo* 34b-35a.

cido con posterioridad al alma y que[102] el mundo es generado, porque es visible y tangible y tiene cuerpo y los seres E que tienen esas características se revelan como sometidos a evolución y generados, está claro para cualquiera que le asigna nacimiento a la naturaleza del cuerpo. Pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que se contradiga y se oponga tan a las claras a sí mismo en temas de la mayor importancia. Que tampoco dice que exactamente el mismo cuerpo haya nacido por obra del dios y que existiera antes de nacer. Pues eso sería pura y simplemente suicida, sino que, también con respecto al nacimiento del Mundo, él mismo explica lo que hay que entender

> En efecto hasta entonces, dice[103], todos esos elementos estaban sin proporción ni medida; y cuando el Universo empezó a organizarse, aunque al principio fuego, agua, tierra y aire tenían algunos indicios de sí propios, estaban totalmente en la disposición en la que es lógico que esté cualquier cosa de la que el dios esté ausente; a esos elementos cuya naturaleza entonces era exactamente esa, ante todo les F dio configuración por medio de los principios de estructura y de los números.

Y aún antes había dicho[104] que, como la masa del Universo es sólida y tiene profundidad, el trabar su unidad no fue obra de una sola proporción, sino de dos, y después de haber explicado[105] que el dios consiguió la unidad colocando entre el fuego y la tierra el agua y el aire y constituyó el cielo, «a

102 *Timeo* 28b-c; cf. 27d-28a. Véase también *República* 507b, 509d; *Político* 269d.

103 *Timeo* 53a-b. Como para ANAXÁGORAS, *Frag.* B 13 DK, para Platón originariamente «todas las cosas estaban confusas; luego llegó el Intelecto y las ordenó».

104 *Timeo* 32a-b.

105 *Timeo* 32b.

partir de esos elementos que tienen dichas características y que, en cuanto a su número, son cuatro» dice[106]

1017A nació el cuerpo del Mundo concertado por la proporción, y consiguió que hubiera amistad[107] entre ellos de modo que, por su propia cohesión, nació indisoluble para cualquiera excepto para el que hizo su unidad.

Con ello expone con toda claridad que el dios fue padre y demiurgo no del cuerpo en sí ni de la masa y la materia, sino de la simetría del cuerpo, de su belleza y regularidad[108]. Eso precisamente hay que pensar también del alma[109], que, por un lado, tenemos la que ni ha nacido por obra del dios ni es alma del Mundo, sino una especie de capacidad de traslación e impulso de imaginación y opinión, pero irracional y desordenada, que se mueve a sí misma y está en constante movimiento, y, por otro, la que el propio dios ajustó con los números y razones adecuados e instauró como rectora del
B Mundo cuando nació, la cual es generada.

---

[106] *Timeo* 32b-c.

[107] Posible eco de Empédocles, pero más aún del pasaje que introduce, precisamente por una alusión cosmológica, la doctrina de *kósmos-táxis* en el *Gorgias:* 507e-508a: «Dicen los sabios, Calicles, que al cielo y a la tierra, a los dioses y a los hombres los mantienen unidos la comunidad y también amistad, orden, moderación y justicia, y por eso, amigo, llaman a ese conjunto *Cosmos,* no desorden ni desenfreno».

[108] Las características de la que carecía en 1014E. Cf. *Tim.* 53b y 69b.

[109] Plutarco se aparta ahora de la interpretación literal del *Timeo,* en el que, como es sabido, el demiurgo no parte de un alma precósmica sino de la mezcla descrita en la cita inicial de este tratado. Sobre esto, véase THEVENAZ, ob. cit., pág. 22, n. 92 y CHERNISS, *Plutarch's Moralia,* XIII, 1, pág. 208, n. a.

10. De que éste era su pensamiento sobre estos extremos y de que no supuso la formación y el nacimiento del Mundo, aunque no ha nacido, e igualmente del alma por puras razones expositivas, es ello una prueba entre muchas ***[110] el que, como hemos visto, diga él tanto que el alma carece de nacimiento como que lo tiene y, en cambio, siempre que el Mundo es nacido y generado y nunca que sea no generado ni eterno. Entonces, ¿qué necesidad hay de seguir aduciendo pasajes del *Timeo?* Porque, de principio a fin, el diá- c
logo entero y verdadero trata del origen del Mundo. En cuanto a los demás diálogos, en el *Atlántico*[111] Timeo nombra en su plegaria al dios efectivamente nacido antaño y cuyo nacimiento se acaba de rememorar en la conversación[112]; en el *Político*[113] el extranjero parmenídeo dice que el Mundo compuesto por el dios participa de muchos bienes y que, si incluye algo ruin y enojoso, lo tiene por el componente de su antigua constitución desconcertada e irracional; y en la *República*[114], al empezar a hablar del número que algunos llaman «matrimonio», Sócrates dice: «hay para la criatura divina un período comprendido por un número perfecto»

[110] Laguna de seis o siete letras según los Mss.

[111] *Critias* 106a.

[112] El Universo; la plegaria se formula de acuerdo con lo establecido en *Timeo* 27c.

[113] *Político* 269d; 273b-d.

[114] *República* 546b. El famoso *número nupcial* de la *República* —al cual alude Plutarco adecuadamente en *Isis y Osiris* 373F— no tiene que ver con lo que aquí se está tratando. La confusión puede explicarse por una asociación de ideas entre la designación de ese número y la de *matrimonio* que los pitagóricos daban al cinco (porque es la suma del primer impar y el primer par y, de acuerdo con sus tablas, lo impar es masculino y lo par femenino) y según PLUTARCO, en 1018C, también al 6 (porque es producto de esos mismos números), que, es considerado *perfecto,* porque es igual a la suma de sus factores.

donde lo que llama «criatura divina» no es otra cosa sino el Mundo ***[115]

1022E **21.** Lo que es siempre conforme a lo mismo como forma y estructura, y lo divisible con relación a los cuerpos como receptáculo y materia, y, por último, la mezcla hecha con ambos en común. Pues bien, no se vaya a pensar que la esencia indivisible, inmutable e idéntica, escapa a la división por su pequeñez, como los elementos corporales míni-
F mos[116], sino que su carácter simple, impasible y puro y, además, único se define como indiviso e indivisible[117]; por eso, cuando entra en contacto[118] con lo compuesto, divisible y que comporta de un modo u otro diferencia, pone fin a la multiplicidad de éste y lo traslada a una única disposición por su similitud[119]. En cuanto a la esencia divisible con relación a los cuerpos, si alguien, por utilizar el mismo nombre, quiere llamarla materia en la idea de naturaleza subyacente

[115] Sigue una laguna de extensión variable según los manuscritos, provocada por el trastrueque de cuadernillos, que nos obliga a pasar al capítulo 21. Según B. Müller, en ella se debía repetir la argumentación de Crántor; para Thévenaz, ob. cit., págs. 61-62, en cambio, el tema del alma del Mundo, iniciado ya cuando empieza el capítulo 21, enlaza sin brusquedades con el de la génesis del Mundo.

[116] Los átomos, término cuya etimología «que no se puede cortar» puede provocar el que sea percibido como sinónimo de *amēristos*, «que no se puede dividir». Como Platón en *Timeo* 56b, donde encontramos una observación del mismo tenor, Plutarco trata de evitar que la esencia indivisible sea confundida con los átomos.

[117] Son las características que Anaxágoras (A 55, 100 DK) atribuye al *Noûs*. Cf. Aristót., *Física* 256b24-25 y *Sobre el alma* 405a16-17; 19-21, 429b23-24; Plutarco transmite esta noticia en *Pericles* 154C. El mismo se expresa en estos términos, además de en el *Sobre la generación del alma...* 1024A, en *Sobre la cara visible de la luna* 945C-D y, aplicándolos a lo inteligible, en *Cuest. platónicas* 1002C-D y en *Erótico* 765A.

[118] Cf. *Timeo* 37a.

[119] Cf. Plat., *Filebo* 25d-e.

a aquélla y receptora de aquélla[120], eso no afecta al argumento; en cambio, los que creen[121] que la materia corpórea se mezcla con la indivisible, se equivocan por completo, en 1023A primer lugar porque Platón no ha utilizado en este caso ninguno de sus nombres; en efecto, suele llamarla una y otra vez[122] «receptora», «receptáculo» y «nodriza», no «divisible con relación a los cuerpos», sino más bien «cuerpo que se divide en lo particular». En segundo lugar, ¿en qué va a diferir la generación del Mundo de la del alma si efectivamente ambos están compuestos de materia y de lo inteligible[123]? Precisamente el propio Platón, como si quisiera apartar del cuerpo la generación del alma, dice[124] que lo corpóreo quedó colocado por el dios dentro de ella y luego que desde fuera fue envuelto por ella. En suma, tras haber creado el B alma, introduce después en su exposición la hipótesis de la materia[125], que no había necesitado en absoluto anteriormente cuando estaba generando el alma, dando así a entender que ésta fue generada al margen de la materia.

22. Argumentos semejantes a éstos cabe oponer también a los discípulos[126] de Posidonio[127] porque no se apartan mu-

[120] Como ha hecho él mismo en 1013C.

[121] ARISTÓT., *Física* 209b33-210a2. Cf. L. BRISSON, ob. cit., pág. 223.

[122] Cf. *Timeo* 53a; 51a; 49a, 52d; 88d.

[123] Cf. 1013B-C.

[124] *Timeo* 34b; 36c-e. Cf. *Cuest. platónicas* 1002B-C.

[125] Plutarco prescinde ahora de las menciones al cuerpo del Mundo en *Timeo* 31b-32c y en 34b-35a —que, por lo demás, él mismo acaba de citar en 1016F-1017a y en 1016A-B— para conceder prioridad al tratamiento de la *chóra*, que no aparece hasta 48e.

[126] Acepto la interpretación de CHERNISS, *Moralia* XIII, 1, págs. 217-218, nota g, para quien esta expresión incluye también a Posidonio, y los argumentos que en el mismo sentido esgrime AGUILAR, ob. cit., pág. 175.

[127] Sobre el supuesto comentario al *Timeo* de Posidonio, cf. AGUILAR, ob. cit., págs. 175-176.

cho de la materia, sino que, como aceptan que la esencia de los límites es llamada «divisible con relación a los cuerpos» y como los mezclan con lo inteligible, dedujeron que el alma es la idea de lo completamente extenso[128], constituida conforme a un número que abarca armonía[129]; en efecto, el hecho de que las entidades matemáticas ocupen un lugar intermedio entre los primeros principios inteligibles y las cosas perceptibles[130], implica que la esencia del alma sea intermedia, puesto que ésta ha recibido de lo inteligible su carácter
c eterno y de lo perceptible su sensibilidad. Y es que también a éstos se les ha pasado que el dios recurrió a los límites de los cuerpos en un momento ulterior, cuando ya estaba creada el alma, para la configuración de la materia, delimitando y ciñiendo su dispersión y falta de cohesión con las superficies producidas por los triángulos ensamblados[131]. Pero mayor disparate es el hacer del alma una Idea[132], pues la una está en constante movimiento mientras que la otra es inmóvil[133] y la una está libre de la contaminación de lo perceptible[134], mientras que la otra está adherida al cuerpo[135]; además,

[128] Esta misma definición es atribuida a Espeusipo (*Frag.* 40 Lang) y al propio Platón (Diógenes Laercio, III, 67). Ferrari, «Commento», págs. 277-280 ofrece un detallado análisis de la definición de alma según Posidonio.

[129] Según Aristót., *Acerca del alma* A 3, 10, en el *Timeo* «el alma queda dividida *katà toùs harmonikoùs arithmoús*».

[130] Cf. Aristót., *Metafísica* 987b14-18.

[131] Cf. *Cuest. platónicas* 1001B-D.

[132] Ferrari, «Commento», pág. 283, con bibliografía, pone de manifiesto que la crítica de Plutarco a Posidonio reposa en la negativa del queronense a admitir que con el término *idéa* Posidonio no se estaba refiriendo a las Formas trascendentes, sino a formas geométricas.

[133] *Timeo* 38a.

[134] Cf. *Banquete* 211e, *Fedro* 247c, *Timeo* 52a.

[135] *Timeo* 34c.

el dios es, de la Idea que usa como modelo, imitador[136], mientras que del alma, en tanto que obra perfecta, artífice. Y que tampoco Platón hace del número esencia del alma, sino D ordenada por el número, ya se ha dicho anteriormente[137].

23. Argumento común contra ambos[138] es el que ni en los límites ni en los números hay huella alguna de esa capacidad por la que corresponde a la naturaleza del alma juzgar lo perceptible; en efecto, su participación en el principio inteligible produce en ella entendimiento y capacidad de intelección, pero nadie podría admitir por las buenas que opiniones, creencias, imaginación y emotividad provocada por las cualidades de lo corpóreo nacen en ella a partir de puntos, líneas y superficies[139]. Y eso que no son tan sólo las almas de los mortales las que tienen la capacidad de conocer lo perceptible, sino que dice[140] que también el alma del Mundo, según entre en contacto en su girar sobre sí misma E con algo que tenga esencia dispersa o con algo que la tenga indivisible, va expresando con el movimiento que por sí misma impone a todo su ser, a qué es idéntico y de qué distinto, y, en especial, con respecto a qué, cuándo y cómo sucede que cada uno es relativo a cada uno de los demás y es afectado por cada uno en el ámbito de las cosas sometidas a cambio. Términos —en los que a la vez hace un esbozo de

[136] *Timeo* 28a-b, 28c-29a, 37c-d, 39e. Cf. Plut. *Charlas de sobremesa* 720B-C.

[137] Cf. 1013C-D.

[138] Posidonio y Jenócrates, implícitamente aludido en la repetición de la crítica a su modo de entender la esencia del alma como número.

[139] Las «unidades» apuntan a Jenócrates y los suyos; líneas y superficies a los límites de Posidonio y sus seguidores.

[140] *Timeo* 37a-b.

las diez categorías[141]— cuyo contenido deja aún más claro con los siguientes

> Un razonamiento verdadero...[142] —dice— cuando se produce acerca de lo perceptible y que el círculo de la alteri-
> F dad, avanzando derecho, informa de ello a toda el alma, se originan opiniones y creencias firmes y verdaderas; pero, a la inversa, cuando trata de lo discursivo y que el círculo de la identidad, en su marcha uniforme, lo manifiesta, llega necesariamente a su culminación la ciencia. Y aquello en lo que se producen ambos tipos de conocimiento, si a alguien se le ocurriera decir que es otra cosa más que el alma, dirá de todo, menos la verdad.

Pues bien, de dónde ha conseguido el alma ese movimiento susceptible de captar lo perceptible y de formular opinión,
1024A que es distinto del que capta lo inteligible y concluye en ciencia, es difícil decirlo sin tener perfectamente claro que Platón no se está ocupando ahora[143] de la constitución del alma a secas, sino del alma del Mundo a partir de dos esencias subyacentes, la superior e indivisible y la inferior, que ha llamado divisible respecto a los cuerpos, que no es otra cosa sino el movimiento susceptible de opinar e imaginar, el cual es compatible con lo perceptible, movimiento no generado, sino eternamente subyacente, lo mismo que el otro. En

[141] Suele verse aquí un nuevo ejemplo de la tendencia de Plutarco a verter el pensamiento platónico en términos aristotélicos; no obstante creo que, en este caso, actúa más bien como filólogo que se complace en apuntar precedentes. De todas formas, está claro que el tema le interesaba, puesto que el *Catálogo de Lamprias* menciona un tratado, el núm. 192, dedicado a las categorías.

[142] *Timeo* 37b-c. Plutarco ha omitido aquí varias líneas del original, provocando con ello un aparente anacoluto en la cita platónica. Hay alguna que otra omisión más en lo que sigue.

[143] *Timeo* 35a-b.

efecto, la inteligencia la tenía la naturaleza que también tenía la capacidad de opinar, pero aquélla era inmóvil[144], impasible y estaba anclada en la esencia por siempre permanente[145], mientras que esta última era divisible y errante, precisamente por estar adherida a la materia en movimiento y dispersa; pues lo perceptible carecía de organización; era B amorfo e indefinido, y la capacidad correspondiente no tenía ni opiniones articuladas ni todos los movimientos organizados, sino que la mayoría de ellos eran fantasmagóricos y vacilantes y alteraban lo corporal, excepto cuando fortuitamente venían a acertar en el bien[146], pues estaba[147] en medio de ambos y tenía una naturaleza compatible y emparentada con ambos, ya que tenía acceso a la materia con su sensibilidad y a lo inteligible con su capacidad de discernimiento[148].

24. En cierto modo también él lo aclara en este sentido con sus términos, pues dice[149]

> Éste es, en pocas palabras, el resultado obtenido a partir del planteamiento que obtuvo mi sufragio[150]: existen —y ello

---

[144] Esto es ya inferencia de Plutarco.

[145] Cf. *Cuest. platónicas* 1007D.

[146] Sobre esta posibilidad de acierto fortuito, cf. *Timeo* 69b.

[147] Sujeto, el alma.

[148] Como apunta CHERNISS, *Moralia* XIII, 1, págs. 230- 231, n. e, Plutarco contradice aquí su propia interpretación literal al adjudicar al alma precósmica características que, según ha dicho él mismo en 1014C y en 1015E, sólo son propias del alma cósmica.

[149] *Timeo* 52d.

[150] En 51d Timeo que, ni puede dejar sin tratar la cuestión de la existencia indepediente de las Ideas, como objeto de intelección, frente a las cosas, objeto del conocimiento sensible, ni desea agregar un largo excurso a una exposición larga de por sí, había anunciado que su voto iba por establecer una distinción que, con pocas palabras, pudiera dejar claro el problema. La cita de Plutarco corresponde al momento de las conclusiones.

antes de que naciera el cielo— ser, lugar y generación, tres
C realidades diferentes.

En efecto, llama «lugar» a la materia[151] lo mismo que, a veces, la llama «sede» y «receptáculo»; «ser» a lo inteligible[152], pero «generación», cuando el Mundo todavía no ha nacido, a ninguna otra cosa más que a la esencia afectada por cambios y movimientos[153], situada entre lo que conforma y lo conformado[154], la cual transmite aquí las imágenes de allí[155]. Precisamente por eso es llamada divisible y también porque era necesario que lo percibido y lo imaginado estuvieran divididos y encajaran respectivamente con la

---

[151] Cf. Aristót., *Física* V, 2, 209b33: «Platón sostiene en el *Timeo* que la materia y la *chốra* son lo mismo».

[152] Cf. *Timeo* 27d-28a, 48e, 52a y c-d.

[153] Atrabajado modo de describir la noción de «proceso». Plutarco utiliza en este inesperado contexto el término *ousía* como procedimiento para expresar el carácter ontológico que, como el movimiento en el *Sofista* o lo *ápeiron* en el *Filebo*, tiene aquí *génesis*, Cf. W. Scheffel, *ob. cit.*, pág. 53. Ésta es concebida como un intermediario encargado de explicar el proceso por el que la *chốra* recibe la impronta de las imágenes o copias de las realidades inteligibles, explicación que Platón promete en *Timeo* 50c, pero no ofrece. Cf. L. Brisson, *Platon. Timée/Critias*, París 1992, pág. 249, n. 354. Esta elevación de *génesis* al plano ontológico crea inevitablemente un nuevo nivel de ambigüedad, por cuanto tendremos de distinguirla de los hechos de *génesis* que ocurren en el Devenir y de ese hecho singular que fue la *génesis* del Mundo y del Tiempo.

[154] Cf., ahora sobre el alma del hombre, *Sobre la cara visible de la luna* 945A. Para la relación entre ambos pasajes, véase Aguilar, *ob. cit.*, págs. 179-180.

[155] Como indica Cherniss, *Plutarch's Moralia*, XIII, 1, pág. 232, n. c, Plutarco pretende identificar esa *génesis* con el alma, para lo cual pudo encontrar apoyo en *Leyes* 896a-b y 899c; con esa identificación Plutarco convierte esa *génesis* en producto de las Ideas y la *chốra* —que deja de ser la sustancia que comunica a este mundo las imágenes de lo inteligible. De hecho, Plutarco atribuye esa concepción de *génesis* como producto a Platón en *Isis y Osiris* 373E.

sensibilidad y la imaginación; pues el movimiento sensitivo, que es privativo del alma, se dirige hacia lo que fuera es perceptible; en cambio, la inteligencia en sí era por sí misma D estable e inmóvil y, como es innata al alma y en ella ejerce su poder, se mueve en torno a sí misma y completa su traslación circular en torno a lo constantemente permanente, intentando arrimarse al ser en la mayor medida posible. También por este motivo resultó difícil de trabar la unión de ambos, porque intentaba unir lo divisible con lo indivisible[156] y lo constantemente móvil con lo que nunca se mueve, así como obligar lo otro a coincidir con lo mismo.

Mas no era la alteridad movimiento como tampoco la identidad reposo, sino principio de diferencia y desemejanza[157]; que cada uno de ellos procede de un principio diferente[158], la identidad de la unidad y la alteridad de la diada. Y E con relación al alma queda entonces hecha la mezcla por primera vez, trabándose con números, razones y medias ajustadas[159], y la alteridad, al surgir en la identidad, produce diferencia, en tanto que la identidad en la alteridad produce orden, como es evidente en las primeras facultades del alma. Son éstas discernimiento y movimiento. Por ejemplo, con respecto al cielo, el movimiento hace inmediatamente evidente la alteridad en la identidad con la traslación de los astros fijos y la identidad en la alteridad con el orden de los planetas; en efecto en aquéllos domina la identidad, mien-

---

[156] Como el propio Plutarco ha de indicar en 1025B-C, lo que Platón considera en *Timeo* 35a «difícil de mezclar» es «la naturaleza de lo otro», no la esencia divisible.

[157] Cf. *infra*, 1025C y *Sobre la desaparición de los oráculos* 428C.

[158] Cf. *Sobre la charlatanería* 507A.

[159] No se trata de «medias armónicas», para las que Plutarco utiliza siempre el específico término técnico, cf. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, XIII, 1, pág. 236, n. a.

tras que en los que giran en torno a la Tierra domina lo contrario[160]. El discernimiento, por su parte, tiene dos principios, la inteligencia que va de lo mismo a lo universal[161] y la sensibilidad que va de lo otro a cada uno de los particula-
F res[162]. El razonamiento es mezcla de ambos, resultando ser intelección con relación a lo inteligible y opinión con relación a lo perceptible, valiéndose como de instrumentos de los intermedios[163] productos de la imaginación y de los recuerdos[164], de los cuales unos producen alteridad en la identidad y otros identidad en la alteridad. En efecto, la intelección es movimiento de lo inteligente con relación a lo permanente, en tanto que la opinión es detención de lo sentido con rela-
1025A ción a lo que está en movimiento. La identidad asienta en el recuerdo la imaginación, que es un trenzado de opinión y sensación[165], mientras que la alteridad vuelve a ponerlo en movimiento en la diferencia de pasado y presente[166], porque se vincula tanto a la alteridad como a la identidad.

---

[160] De acuerdo con la descripción del *Timeo:* en 38c-39a la luna, el sol y los cinco astros llamados «errantes» son colocados en las siete órbitas descritas por la revolución de la alteridad, y en 40a-b los astros fijos son alojados en la revolución de lo mismo y semejante. Cf. PLUT., *Sobre la virt. mor.* 441E-F.

[161] De nuevo acude Plutarco a terminología aristotélica.

[162] Plutarco ha citado literalmente en 1023E-F la relación que Platón establece en *Timeo* 37b-c entre el círculo de la alteridad con lo sensible, que da lugar en el alma a opiniones y creencias firmes y verdaderas; y entre el círculo de la identidad, que transmite al alma lo discursivo y da lugar a la ciencia. No obstante, aquí lo aplica a los círculos de alteridad e identidad del alma.

[163] Figuraciones y recuerdos se sitúan entre lo inteligible y lo sensible.

[164] Cf. PLUT., *Contra Col.* 1119A y *frag.* 25 BERNARDAKIS = 23, 9-11 SANDBACH.

[165] Cf. PLAT., *Sofista* 264a-b y ARISTÓT., *Sobre el alma* III 3, 428b24-29.

[166] Cf. PLUT., *Sobre la inteligencia animal* 961C.

25. Y es menester que la trabazón producida con respecto al cuerpo del Mundo tomara modelo de la proporción con la que ajustó[167] el alma. En efecto, aquí constituían los extremos el fuego y la tierra, cuyas naturalezas son difíciles de mezclar una con otra, mejor dicho, totalmente incompatibles e inconciliables; por eso colocó entre ellos el aire delante del fuego y el agua delante de la tierra y empezó por mezclar estos elementos entre sí; luego por medio de éstos B
mezcló y ensambló los otros con éstos y entre sí[168]. Pues bien, allí[169] volvió a evitar congregar lo mismo y lo otro, fuerzas contrarias y extremos opuestos, directamente, sino con la mediación de otra substancia, la indivisible ante lo mismo y la divisible ante lo otro, ordenando en un primer momento la adecuada de las dos primeras con la otra e incorporándolas, una vez combinadas, a aquéllas; así, del modo en que era posible, trabó en su totalidad la estructura del alma, consiguiendo hacerla homogénea con elementos diferentes y una a partir de una multiplicidad[170]. Sin embargo algunos[171] dicen que desacertadamente es calificada por Platón[172] como difícil de mezclar la naturaleza de lo otro, siendo así que no sólo no rechaza el cambio, sino que le gusta; y

[167] Sujeto, el Demiurgo.

[168] A Platón *(Timeo* 31b-32c) sólo le interesaba la proporción matemática; Plutarco, posiblemente porque quiere adecuar todo el proceso a la mezcla de *Timeo* 35a que cita al principio de su tratado, lo imagina como una serie de mezclas parciales, lo mismo que en *Sobre la fort. Rom.* 316E-F; cf. *Sobre el primer frío* 951D-E.

[169] En la constitución del alma del mundo.

[170] Las últimas palabras son las que utiliza Platón en el marco de la doctrina ontológica de *kósmos-táxis* del *Gorgias* para expresar la *aretḗ* y en la *República*, para el Ser. Cf. H. J. Kraemer, *ob. cit.*, págs. 118-122.

[171] No sabemos a quiénes se refiere aquí Plutarco. Aguilar, *ob. cit.*, págs. 185-186, sugiere que podría tratarse de académicos contemporáneos, cuyos nombre omite por delicadeza.

[172] *Timeo* 35a.

que es más bien la naturaleza de lo mismo, que es estable y reacia al cambio, la que no se adapta fácilmente a la mezcla, C sino que la rechaza y evita para conservarse simple, pura e inalterable. Los que formulan esos reproches ignoran que lo mismo es la idea de lo que siempre es del mismo modo[173] y lo otro de lo que es de modo diferente, cuyo efecto es separar, alterar y dividir todo aquello con lo que entre en contacto; y el del primero congregar y reunir[174], sintetizando por semejanza la pluralidad en una sola forma y capacidad[175].

26. Pues bien, éstas son las facultades del alma del Universo[176]; pero, al introducirse esas facultades, que, también D ellas, son incorruptibles, en los órganos mortales y sensibles[177] de los cuerpos, resulta más evidente en ellas el aspecto de la parte indefinida que corresponde a la diada y, en cambio, el de la parte simple que corresponde a la unidad queda sumergido y es más difícil de percibir. Es dificilísimo encontrar afección humana totalmente exenta de razonamiento o actividad intelectual en la que no haya una parte de deseo, ambición, placer o dolor[178]; por eso algunos filósofos hacen de las pasiones razonamientos, en la idea de que todo deseo, dolor e ira son juicios[179]. Otros[180], en cambio, inten-

---

[173] Cf. PLAT., *Sofista* 255e y 256a-b.

[174] Cf. *La desaparición de los oráculos* 428C y *La E de Delfos* 391C.

[175] Cf. PLAT., *Fedro* 265d.

[176] *Timeo* 41d. Cf. *Sobre la virt. mor.* 441F.

[177] La lección de MÜLLER (1873), *áphthartoi kaì autaì*.

[178] Cf. *Sobre la virt. mor.* 443B-C.

[179] Alusión a las tesis estoicas. PLUTARCO omite aquí la crítica a las mismas que desarrolla en el *Sobre la virt. mor.* 441-444 donde les reprocha que anulan la realidad de las pasiones, convertidas en perversión de la razón; cf. *Sobre la inteligencia de los animales* 961D.

[180] Tradicionalmente se admite que con *hoi dé* Plutarco apunta a los peripatéticos en su consideración de la virtud como justo término medio

tan demostrar que las virtudes incluyen elementos pasionales; dicen, en efecto, que hay temor en la valentía, placer en la templanza y codicia en la justicia[181]. De hecho, dado que E el alma es simultáneamente contemplativa y práctica[182], y

---

entre pasiones opuestas. Cf. ARISTÓT., *Ética a Nic.* 1104b24-26, etc. y *Magna Mor* 1206a36- b29; PLUT., *Sobre la virt. mor.* 443C-D y 445A. Sobre la importante influencia peripatética en la ética de Plutarco, véase D. BABUT, *Plutarque. De la Vertu Éthique,* París, 1969, pág. 78 y *Plutarque et le Stoïcisme,* París, 1969, págs. 331-332. De la exposición de J. OPSOMER, «L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque», pág. 42, se desprende que esta visión dualista que distingue en el alma una parte racional y otra irracional, con objeto de situar la virtud ética en el ámbito de las pasiones, es la del propio Plutarco que, como veremos en 1026D-E, apoya su tesis en una referencia explícita al *Fedro.* OPSOMER destaca que en esa misma dialéctica de oposición a las tesis estoicas, Plutarco se apoya en la consideración bipartita del alma del mundo, esforzándose por poner de relieve la coincidencia de Aristóteles y Platón en este punto. Muy recientemente F. BECCHI, «La pensée morale de Plutarque et le *Perì orgês*», en J. RIBEIRO FERREIRA y D. FERREIRA LEÂO (eds.), *Os fragmentos de Plutarco e a recepção da sua obra,* Coimbra, 2003, págs. 89-109, sobre la base de lo que dice PLUT. en *Cuest. platónicas* 1009A-B, ha sostenido que con *hoi dé* Plutarco se refiere a los epicúreos y que en este pasaje reprocha a unos y otros que se hayan olvidado de la guía de la razón, indispensable para Platón.

[181] De nuevo es posible aducir paralelos en las *Éticas* aristotélicas (*Ética Nic.* 42, 21-24, *Magna Mor.* 1185b21-32, *Ética a Eud.* 1221a4 y 23-24); no obstante, pienso que no puede excluirse el eco de la censura platónica en *Fedón* 68c-69c donde considera virtudes propias de esclavos la valentía de quienes arrostran unos peligros por temor a otros mayores y la templanza de quienes renuncian a unos placeres con tal de no verse privados de otros, que son los que los dominan. Frente a éstos el filósofo sabe que la única auténtica moneda de cambio por la que hay que cambiar miedos, pesares, placeres y demás cosas por el estilo es *phrónēsis.* Argumentos semejantes con respecto a la justicia tenemos en *República* 358e-359a donde Glaucón plantea como génesis de la misma la renuncia a cometer injusticia con tal de no padecerla y 362d-363e, donde Adimanto constata que son muchos los que elogian la justicia, no por sí, sino por los beneficios que comporta.

que contempla lo universal, pero actúa en lo particular[183], y que, al parecer, capta intelectualmente lo primero, pero percibe sensorialmente lo segundo, la razón común[184] que encuentra constantemente lo mismo en lo otro y lo otro en lo mismo, intenta deslindar con definiciones y divisiones lo uno y lo múltiple[185] y lo divisible y lo indivisible, pero no puede realizarse en toda su pureza[186] en ninguno de los dos, porque también los principios están mutuamente trenzados y mezclados entre sí. Por eso también el dios estableció la

[182] Alma bipartita y tripartita alternan en Platón y, de hecho, en la *República*, el alma es bipartita hasta que, en el libro IV, se haga necesaria la consideración tripartita que sustente el paralelismo con las clases del Estado. Y de nuevo, al final de diálogo volvemos a encontrar la consideración bipartita que aparece también en *Político* 258e. También Aristóteles nos habla unas veces de alma bipartita (*Acerca del alma* 407a23-25, 433a14-15, *Política* 1333a24-25) y otras de alma tripartita (*Metafísica* 1025b25, *Ética a Nic.* 1139a26-31).

[183] Terminología aristotélica, de nuevo, pero esta vez, más que para verter el pensamiento de Platón, para introducir la crítica a estoicos y epicúreos.

[184] Aguilar, ob. cit., pág. 332, n. 45 encuentra el precedente de este *koinòs lógos* en el propio *Timeo* 37b, pasaje que Plutarco ha citado y comentado más arriba, en 23E ss.

[185] Aunque la dierética aparece ya con todas sus características en el *Gorgias* y es recurrente en los diálogos de madurez, su presencia se torna masiva en los de vejez *Sofista, Político, Filebo* donde culmina. Especial interés tiene, en sí y con relación a lo que aquí dice Plutarco, la descripción del método dierético en *Filebo* 16c-17a: Para cada conjunto de cosas —lo múltiple— hay que plantear una Forma única y, después, ver si comprende dos, tres, etc. A continuación hay que hacer lo mismo con las Formas que hayamos obtenido y, de nuevo con las que vayan resultando hasta que lo múltiple de que hemos partido quede determinado. Sobre esto véase V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, París, 1971, *passim*.

[186] Cf. *Filebo* 15d.

esencia que procede de la divisible y de la indivisible como receptáculo común a lo mismo y a lo otro, para que surgiera F
orden en la diferencia. Que esto era llegar a ser [187], puesto que al margen de ellas lo mismo no tenía diferenciación, de modo que tampoco tenía capacidad de movimiento ni, por tanto, de generación, y lo otro no tenía orden, de modo que tampoco tenía consistencia ni, por tanto, generación [188]; en efecto, si resulta que lo mismo es diferente de lo otro y, a su vez, lo otro idéntico a sí mismo, la mutua participación de ambos no puede producir ningún fruto, sino que se necesita un tercer elemento como materia [189] que los reciba y sea dis- 1026A
puesta por ambos. Y esa es aquella primera que compuso cuando limitó con la estabilidad relativa a lo inteligible la indeterminación de la movilidad relativa a los cuerpos [190].

27. Y lo mismo que la voz es algo irracional y sin significado, y, en cambio, la frase dicción oral que manifiesta un significado [191], y que la armonía es producto de sonidos e intervalos, siendo el sonido uno e idéntico y el intervalo entre sonidos alteridad y diferencia, sin embargo al combinarse surgen al punto el canto y la melodía [192], de ese mismo modo el elemento sensible del alma era indefinido e inestable y luego quedó definido al darse límite y estructura en lo divisible y múltiple del movimiento; y como el alma contiene lo mismo y lo otro con los números semejantes y no semejantes que, partiendo de la discordancia, producen concordan-

---

[187] Acepto la puntuación de Cherniss.

[188] Sin cruz.

[189] La *chōra* es presentada como un *tríton génos* en *Timeo* 48e-49a. Cf. *Isis y Osiris* 370F- 371A.

[190] Cf. PLAT., *Sofista* 254d-259b.

[191] Cf. *Cuest. platónicas* 1000B, 1001F, 1006F y 1009D-E.

[192] Cf. *Charlas de sobremesa* 747C.

B cia, es vida consciente del Universo[193], y armonía y razón que guía a la necesidad, una vez persuadida[194], que la gente suele llamar destino[195]; Empédocles[196], por su parte, la llama, a la vez, Amor y Odio, Heráclito[197] «armonía tensada del mundo, como la de la lira y la del arco», Parménides[198] luz y tiniebla, Anaxágoras[199] entendimiento e infinitud, Zoroastro dios y demonio, llamando a uno Oromasdes y a otro Arimanio[200]. En cambio Eurípides utiliza desacertadamente la disyuntiva en vez de la coordinación[201]

Zeus, seas necesidad de la naturaleza o entendimiento de los [*mortales*

En efecto, es necesidad y entendimiento la capacidad que
C atraviesa el Universo. Pues bien, los egipcios lo expresan simbólicamente en su mito, según el cual Horus pagó la pe-

---

[193] Cf. *Timeo* 36e, citado por Plutarco en 1016B.

[194] Eco de *Timeo* 47e-48a: el intelecto persuade a la necesidad para que la mayor parte de las cosas relativas a la generación se realizaran lo mejor posible. Cf. PLUT., *Foción* II, 9. Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque,* París, 1957, pág. 52, nos invita a constatar el *vaste brassage syncrétique où l'opposition entre l'intelligence et la nécessité emprunte une cascade de symboles convergents.*

[195] También Plutarco neutraliza ambos términos en alguna ocasión, por ejemplo, en este mismo tratado 1015A. Cf. *Máximas de filósofos* 884E-F.

[196] DK A 45.

[197] DK 51. Plutarco escribe aquí —y también en *Sobre la paz del alma* 473F-474a— *palíntropos* en vez de *palíntonos,* la genuina expresión de Heráclito que recoge correctamente en *Isis y Osiris* 369B.

[198] DK B 8 y 9. Cf. PLUT., *Contra Col.* 1114B.

[199] DK B 12. Cf. PLUT., *Sobre la desaparición de los oráculos* 435F.

[200] La doctrina es expuesta con bastante detalle en *Isis y Osiris* 369D-370C.

[201] *Troyanas* 886. Sobre el fondo estoico de esta crítica, cf. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme,* pág. 141.

na asignando a su padre su espíritu y su sangre y a su madre su carne y su grasa[202]. En cambio nada del alma es puro y sin mezcla ni queda al margen de lo demás[203]; «pues», como dice Heráclito[204] «mejor que la evidente es la armonía oculta» en la que el dios, al hacer la mezcla sumergió y ocultó las diferencias y alteridades; sin embargo, aparece en su elemento irracional lo perturbado, en el racional lo ordenado, en los sentidos lo impuesto por la necesidad[205] y en el entendimiento lo autónomo[206]. Por ello, la capacidad de de- D
finir tiene, en razón de su parentesco, querencia por lo general e indiviso, y, por el contrario, la capacidad de dividir se inclina con lo divisible a los particulares. Pero el alma se complace más plenamente con el cambio que conduce a lo que es debido de acuerdo con lo mismo que con el que lo hace de acuerdo con la alteridad. Y en no menor medida la discrepancia con respecto a lo moral e inmoral o también con respecto a lo placentero y lo doloroso y los estados de sobreexcitación y arrebatos de los amores y las luchas incesantes del sentido moral contra la intemperancia demuestran la mezcla de una parte divina e impasible y una parte mortal

---

202 Sobre este tema, véase J. Hani, «Plutarque et le démembrement d'Horus», *Rev. des Ét. Grecq.* (1963), 111-120.

203 No es, por tanto, posible desmembrarla como, según el mito, se hizo con el cuerpo de Horus. Cf. *Cuest. platónicas* 1008c; en cambio, de acuerdo con lo reiterado por Platón, especialmente en el *Fedón*, en *Sobre la paz del alma* 474A, *Sobre la inteligencia de los animales* 964D-E e *Isis y Osiris* 369C, es el «mundo de abajo» el que se caracteriza por ser mezclado e impuro.

204 DK B 54.

205 Cf. *Timeo* 42a-b y 69c-d.

206 Como es sabido, la autonomía de la inteligencia, que se afirma también en *Sobre la cara visible de la luna* 945D y en *Sobre el amor a los hijos* 493D-E, había sido proclamada por Anaxágoras, B 12 DK y por Plat., *Crátilo* 413c.

y sometida a las influencias físicas[207]. De hecho, a una de ellas él mismo la llama[208] «deseo congénito de placeres» y a
E la otra «opinión inducida que aspira a lo mejor». En efecto, el alma hace brotar por sí misma lo pasional[209], y participa del entendimiento que es engendrado en ella por el principio mejor[210].

28. De esa doble comunidad no está tampoco apartada la naturaleza celeste, que, inclinándose ahora, se va volviendo a enderezar en el dominante círculo de lo mismo[211] y gobierna el Mundo. Y habrá un momento[212] —ha ocurrido ya muchas veces— en el que la inteligencia se va debilitando y se duerme, llenándose del olvido de su peculiar función, y el elemento que, desde el principio, convive y com-

[207] La lucha del elemento apetitivo con el racional encuentra su descripción más gráfica en el episodio de Leoncio en *República* 439e-440a.

[208] *Fedro* 237d. Plutarco sustituye el adjetivo *epíktētos*, «adquirido», del texto de Platón por *epeísakton*, «inducido».

[209] En cambio, en *Sobre la virt. mor.* 451A, nace «de la carne».

[210] Cf. *Cuest. platónicas* 1001B-C.

[211] De acuerdo con lo descrito en *Timeo* 36c-d.

[212] Tono profético. Sigue una breve paráfrasis del mito platónico del *Político* (272d-273) en la que Plutarco se ciñe a lo fundamental, omitiendo los aspectos que no encajan con su propio concepto del alma o con su sensibilidad religiosa. Así prescinde de las causas por las que tiene, inexorablemente, que ocurrir el cambio, entre las cuales Platón destacaba el que cada alma había dado ya todas las generaciones que le correspondían. No menos llamativo es el cambio que Plutarco introduce cuando dice que es *tò phrónimon* del alma del mundo quien «se debilita y adormece, llenándose de olvido», cf. Brenk, *In Mist*, págs. 132-133. En Platón es «el piloto del Universo», «la divinidad suprema» la que «suelta la caña del timón y se retira a su puesto de vigía»; a imitación del mismo, los dioses que compartían con ese dios el gobierno de las regiones abandonan la parte del mundo que tenían encomendada. Consecuencia de esa modificación es la correlativa en el proceso de recuperación del orden correcto, en Platón el dios es agente único, en tanto que en la exégesis de Plutarco sólo es auxiliar y colaborador.

padece con el cuerpo, arrastra y pesa y hace dar la vuelta en sentido inverso[213] al caminar a la derecha del Universo[214], pero no puede quebrarlo del todo, sino que lo mejor vuelve F a recuperarse y a poner los ojos en el modelo, mientras la divinidad le ayuda a hacerle dar la vuelta y a enderezarlo. Así hemos demostrado muchas veces el que el alma no es 1027A en su totalidad obra del dios, sino que, aun conservando la parte congénita de mal, fue ordenada por él, limitando la infinitud con la unidad, para que su esencia llegara a participar de límite; mezclando por medio de la capacidad de lo mismo y la de lo otro organización, cambio, diferencia y semejanza; y elaborando, en la medida de lo posible, con todos ellos mutua comunidad y amistad por medio de los números y de la armonía.

29. Por cierto, acerca de éstos, aunque habéis oído hablar muchas veces y contáis con muchos tratados y escritos, no está de más que también yo haga una breve exposición sobre la base de lo que dice Platón[215]

> en primer lugar separó del conjunto una parte y después B otra doble de esa; a continuación una tercera, que era una vez y media la segunda y triple de la primera; y una cuarta, doble de la segunda y la quinta triple de la tercera; y la sexta que era ocho veces la primera y la séptima veintisiete veces la primera[216]. Después de eso, fue llenando[217] los in-

---

[213] Cf. *Político* 270d y 286b.

[214] Cf. *Timeo* 36c; eco de ello hay en *Isis y Osiris* 369c.

[215] *Timeo* 35b-36b. Sobre la descripción que sigue, véase B. Kytzler, «Die Weltseele und der musikalische Raum», *Hermes* LXXXVII, 1959, 405-406.

[216] De estas primeras divisiones surgen dos series de potencias, una de razón 2 y otra de razón 3.

[217] «Llenar el intervalo» consiste en encontrar la media que permite establecer la proporción entre los dos términos que definen el intervalo.

> tervalos dobles y triples, volviendo a cortar partes de allí[218] y colocándolas entre las porciones anteriores, de modo que en cada intervalo hubiera dos medias, una que supera los extremos y es superada por ellos en una misma fracción[219], y otra que los supera en la misma cantidad numérica en la
> C que ella es superada[220]. Dado que de estas relaciones se produjeron intervalos de uno y medio, uno y un tercio y uno y un octavo[221] en los primeros intervalos, fue llenando todos los de uno y un tercio con el intervalo de uno y un octavo, dejando en cada uno de ellos una sección cuyo intervalo restante tenía como límite la relación numérica de doscientos cincuenta y seis a doscientos cuarenta y tres[222]

En ésos se investiga primero sobre la cantidad de los números, en segundo lugar sobre su orden y en tercero sobre sus propiedades[223]: acerca de la cantidad cuáles son los que
D toma en los intervalos dobles y triples; acerca del orden si hay que ponerlos todos en una sola línea como Teodoro o, más bien, como Crántor, en un esquema de lambda, colo-

---

[218] Esto es, del conjunto de la mezcla.

[219] Media armónica.

[220] Media aritmética, cf. *Timeo* 36a.

[221] 3/2, 4/3 y 9/8 respectivamente, relaciones que, de acuerdo con las potencias que acabamos de mencionar en n. 216, pueden expresarse como $3^1/2^1$, $2^2/3^1$ y $3^2/2^3$. Cabe decir que en esta segunda etapa de la actividad del Demiurgo Platón acude a los intervalos «musicales», siempre que no olvidemos que, como subraya A. Szabó, *Anfänge der griechischen Mathematik*, Múnich-Viena, 1969, pág. 23, todos los términos técnicos de la teoría de las proporciones geométricas pertenecen originariamente a la teoría de la Música.

[222] Esto es $2^8/3^5$.

[223] Sobre la relación de estas cuestiones con el género de los *zētḗmata*, véase Ferrari, «Commento», págs. 328-329 e «I Commentari specialistici alle sezioni mathematiche del *Timeo*», en A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Nápoles, 2000, págs. 169-224.

cándose el primero en la cima bajo la cual se van ordenando por un lado los dobles y por otro los triples en dos líneas; acerca de su utilidad y su propiedad, qué efecto tienen cuando intervienen en la constitución del alma.

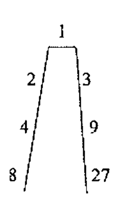
30. En primer lugar, por tanto, sobre el primer punto pediremos que se aparten los que dicen que basta con examinar qué naturaleza tienen en las propias proporciones los intervalos y las medias que los llenan, en los cuales con suponer que los números comprenden entre sí espacios suceptibles de recibir las proporciones citadas, tiene uno con las mismas resuelta la cuestión. En efecto, aunque fuera verdad E lo que dicen, la enseñanza que proporciona queda oscura sin ejemplos y privada del resto de la exposición que no carece de encanto filosófico. Así pues, si, empezando por la unidad, vamos alternando, como él mismo sugiere, los duplos y los triplos, surgirán enseguida por un lado el dos, el cuatro y ocho y por otro tres, nueve y veintisiete, en total siete, al ser la unidad común[224], si continuamos la serie hasta alcanzar cuatro términos por medio de la multiplicación. Que no sólo F en este caso, sino en muchos más, resulta evidente la simpatía de la hebdómada con la cuaternidad. Por ejemplo, la *tetraktýs* venerada por los pitagóricos, —el treinta y seis[225]— parece que es asombroso el que esté formado por los cuatro primeros números pares y los cuatro primeros impares[226], y

[224] Cf. 1017D, 1018F, 1027F, *La E de Delfos* 388A y , sobre la unidad como «principio del número», *La desaparición de los oráculos* 415E.

[225] Esta es la platónica; la pitagórica es la década.

[226] 2+4+6+8 +1+3+5+7= 36. Plutarco cuenta aquí y en la frase siguiente el número uno como impar, aunque normalmente lo considera al margen de las series numéricas de pares e impares y, por lo tanto, hace del tres el primer impar, como vemos a continuación.

que nace como la cuarta pareja al sumarlos seguidos[227]. En
1017C efecto, la primera pareja es la del uno y el dos, ⟨**11.**⟩ la segunda, la del tres y el cuatro, la tercera, la del 5 y el 6, ninguna de las cuales produce un cuadrado ni por sí misma ni
D con las demás. ⟨La del 7 y el 8⟩ es la cuarta, que sumada a las anteriores da el cuadrado treinta y seis. Además, la *tetraktýs* de los números utilizados por Platón está perfectamente construida, al multiplicarse los pares por intervalos pares y los impares por impares. Y abarca a la unidad, que es principio común de pares e impares, y de éstos, bajo ella, el dos y el tres, primeros números planos[228], después el cuatro y el nueve como primeros cuadrados y luego el ocho y el
E veintisiete como primeros cúbicos, quedando fuera de la cuenta la unidad; conque también está claro que no quería ordenar todos los números en una sola línea, sino alternativamente, agrupando los pares unos con otros e igualmente los impares, como en el dibujo[229].



Así se harán las parejas de los números que están en un nivel con otros de su mismo nivel y por la suma y multiplicación de unos por otros producirán los números relevantes.

12. Con respecto a la suma, de este modo: dos más tres dan cinco, cuatro y nueve trece, ocho

[227] Cf. *Sobre Isis y Osiris* 381F-382A. Plutarco vuelve sobre las propiedades del 36 más abajo, en 1018C-D.

[228] Cf. *Sobre la desaparición de los oráculos* 415E, *La E de Delfos* 390D. En *Isis y Osiris* 367E-F Plutarco divide los números planos en cuadrados y rectángulos, según procedan de la multiplicación de un número por sí mismo o de la multiplicación de un número por otro diferente.

[229] Figura al margen en la mayoría de los manuscritos.

y veintisiete treinta y cinco. Pues bien, de esos números, al cinco los pitagóricos lo llamaban «tremor[230]», esto es «sonido», porque creían que el primero de los intervalos de la F escala[231] que suena es el quinto; al trece «resto», porque rechazaban, como Platón, la división del tono en partes iguales; al treinta y cinco «armonía», porque está formado por la suma de los dos primeros cúbicos generados por los pares y los impares[232] y de cuatro números —el 6, el 8, el 9 y el 12— que abarcan una proporción aritmética y armónica[233]. La propiedad quedará más clara en un diagrama: sea un rectángulo A-B-C-D, cuyo lado AB mide cinco y cuyo lado AD 1018A mide siete; si se corta el lado menor en dos y tres por el punto k y el mayor en tres y cuatro por el punto l, se producen de los cortes unas rectas perpendiculares k-m-n y l-m-x, que generan los rectángulos A-K-M-L, cuya área es seis, K-B-X-M, cuya área es nueve, L-M-N-D, cuya área es ocho y M-X-G-N, cuya área es doce; y 35 es el área del paralelogramo total que comprende las razones de las primeras armonías en los números de los sectores en los que ha sido dividido[234]. En B efecto, seis y ocho constituyen una razón de uno y un tercio, en la que se encuentra la cuarta; seis y nueve, una razón de uno y medio, en la que se encuentra la quinta; 6 y 12, una relación doble, en la que se encuentra la octava; incluye además la razón del tono de uno y un octavo, que se da entre el nueve y el ocho. Por eso también llamaron «armonía» al

230 Como CHERNIS y L. BALDARI, acepto la enmienda propuesta por TANNERY.

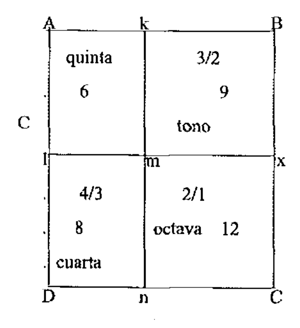
231 Cf. CHERNISS, *Moralia* XII, 1, págs. 272-273, nota b.

232 $35 = 2^3 + 3^3$.

233 35 = 6+8+9+12. 8 es la media armónica entre 6 y 12 (excede de 6 y es excedido por 12 en la misma proporción, un tercio de 6 y un tercio de 12, respectivamente); por su parte 9 es la media aritmética entre 6 y 12.

234 Cf. [PLUT.], *Sobre la Música* 1139C-D.

número que comprende esas razones; y multiplicado por seis da doscientos diez, que se dice que es el número de días en el que nacen completamente formados los sietemesinos.



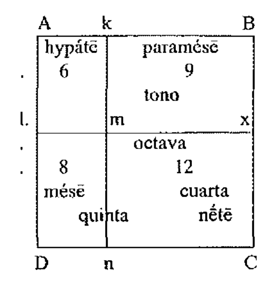
13. Y ahora sobre otra base, con respecto a la multiplicación[235]: 3 por dos son 6; nueve por cuatro 36; 27 por ocho 216[236]. Por cierto, el 6 es perfecto, porque es igual a la suma de sus divisores[237]; y se llama «matrimonio» por la combinación de par e impar[238]; y además, está formado por el número inicial

[235] Como apuntaba en su comentario al primer esquema, Plutarco multiplica en cada escalón los números de las series pares e impares y llama la atención sobre el hecho de que tanto al multiplicar los números planos como los cuadrados y los cubos el producto es seis o un número que termina en seis y que corresponden a la serie 6, 6^2, 6^3.

[236] En medio de todas estas explicaciones resulta sorprendente que Plutarco no recuerde que el 216 es el «número humano» de Platón, suma de 210 (el período más corto de gestación) + 6, el «número del matrimonio». Cf. G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón,* trad. esp., Madrid, 1973, reimpr. 1984, págs. 58-60.

[237] Cf. *Charlas* 738F y *Licurgo* V, 13. También Anatolio, en Jámblico, *Teol. Arit.*, pág. 17, 12-13 (De Falco) dice que el 6, «que es el primer número perfecto», procede de la unidad, el dos y el tres, pero dice que es por suma, como hace Plutarco a continuación, aunque aquí dice que es por multiplicación de sus *méresi*. Lo que los antiguos llaman «número perfecto» viene a coincidir con lo que las matemáticas modernas llaman *factorial;* el 6 es 3! porque es 1 × 2 × 3.

[238] En *La E de Delfos* 388A-C y en *Cuest. Rom.* 288C Plutarco dice que el «matrimonio» es el 5, porque es la suma del primer par, 2, y el primer impar, 3; esta última atribución es la que encontramos normalmente, Cf. Aristót., *Meteor.* 1078b23, *Frags.* 199 y 203, etc.



más el primer par más el primer impar. Por su parte el 36 es el primer cuadrado que es a la vez triángulo, cuadrado de lado seis y triángulo de lado ocho[239]. Y se produce por la multiplicación de dos cuadrados, al multiplicar el cuatro al nueve y por la suma de tres cubos, pues adicionando uno[240] más ocho más veintisiete da el número anteriormente anotado; y además es rectángulo por dos flancos, por multiplicar doce por tres y por multiplicar nueve por cuatro; por tanto, si se sacan los valores de los lados de las figuras, del cuadrado seis, del triángulo ocho, de uno de los paralelogramos nueve, y del otro doce, forman las razones de las armonías. En efecto, doce estará con respecto a nueve en la relación de la cuarta, como la baja[241] con respecto a la segunda cuer-

[239] Hay, en primer lugar, una dificultad de traducción: los términos griegos *hexás* y *ogdoás* significan conjuntos o grupos formados respectivamente por seis y ocho unidades; de acuerdo con lo que sabemos de las *Doctrinas no escritas,* Platón utilizaba estos términos para referirse a los *eidetikoì arithmoí,* esto es, a la Forma o Idea de los números, que son propiedades y que no son objeto de adiciones, multiplicaciones, etc. Cf. I. M. CROMBIE, *Análisis de las doctrinas de Platón 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza* [trad. esp.], Madrid, 1979, págs. 433-448. A esto se agrega la anfibología de la construcción que utiliza la misma fórmula para una multiplicación primero (6.6) y después para algo bien distinto, la suma de los números hasta llegar a ocho (1+2+3+4+5+6+7+8) que en la representación gráfica de los números por medio de puntos, forma un triángulo equilátero. Sobre esto, véase HULTSCH, en *RE* II col. 1089.

[240] Para la consideración del uno como número cúbico, cf. *Charlas* 744B, aunque anteriormente, en 1017D, como hará también en 1020D y como hace en *Charlas* 738F, Plutarco dice que el primer cubo es el 8.

[241] La cuerda baja es la que da la nota más alta, mientras que la *hypátē,* la «alta», da la nota más baja.

da[242]; y con respecto a ocho en la relación de la quinta, como la baja con la media, y con respecto a seis en la de octava, como la baja con la alta. Y su cubo a partir de la base seis —216— es igual a su propio perímetro[243].

14. Pues bien, mientras los números citados tienen esas propiedades, al último, el 27, le ocurre algo particular, el ser igual a la suma de todos los que le preceden[244] y además es
E el ciclo de la luna. Y los pitagóricos[245] colocan el tono de los intervalos musicales en ese número; también por eso llaman «resto» al trece[246], pues no es la mitad por una unidad[247]. Es fácil darse cuenta de que también esos números comprenden las razones de las armonías. En efecto, razón doble es la de dos con respecto a uno, en la cual consiste la octava; de uno y medio la de tres con respecto a dos en la que consiste la quinta; de uno y un tercio la de cuatro con
F respecto a tres en la que consiste la cuarta; triple la de nueve con respecto a tres en la que coinciden una octava y una quinta; cuádruple la de ocho con respecto a dos, en la cual se da la doble octava; incluye además la de uno y un octavo en la de nueve con respecto a ocho, en la cual hay un tono. Pues bien, si la unidad, por ser común a ambos, se cuenta

---

242 A las cuerdas citadas en *Cuest. platónicas* 1008F se agrega aquí la *paramésē* que era un tono más alta que la *mésē*. Sobre todo esto, cf. [Plut.], *Sobre la Música* 1138E-1139B y 1140A.

243 *Perímetro* en el sentido de suma de la superficie de cada uno de los seis cuadrados en los que se desarrolla un cubo.

244 Es la suma de los que le preceden en los intervalos de la lambda, según lo expuesto en 1017E. En efecto, 1+2+3+4+8+9=27.

245 Cf. Filolao, *Frag.* 6 Diels.

246 *Sensu stricto*, el *leîmma* es, la relación 256/243, pero, como hemos visto también en 1017F, solían llamar así al 13, que es la diferencia entre ambos números.

247 Explicación inexacta; la correcta aparecerá en 1022A.

con los pares y con los impares, la suma de las cifras del número[248] da la cantidad de diez; en efecto, sumándose los números desde la unidad hasta el diez[249] ⟨dan cincuenta y cinco y de éste la serie par⟩[250] da quince, un triángulo de base cinco. En cuanto a la serie impar, se produce el cuarenta[251] 1019A
por la suma del trece y del 27 con los que los matemáticos[252], que llaman al primero «diesi[253]» y al otro «tono», miden con precisión los intervalos del canto. Por otro lado resulta por multiplicación en virtud de la *tetraktýs*[254]. En efecto, multiplicado por cuatro cada uno de los cuatro primeros números salen 4, 8, 12 y 16, cuya suma da 40, números que abarcan las razones de las armonías: el 16 es uno y un tercio de doce, doble de ocho y de cuatro cúadruple; el 12, uno y B
medio de ocho y de cuatro triple. Y esas razones abarcan la de la cuarta, la de la quinta, la de la octava y la de la doble octava[255]. Ya se ve que el número cuarenta es igual a dos cuadrados y dos cubos sumados. En efecto, los cubos y cuadrados uno, cuatro, ocho y 27 sumados dan 40, de modo que

[248] Literalmente, «el numero total». Lo que se suma es la unidad y las cifras que se utilizan para representar el número 27: 1+ 2+ 7 =10. A partir del s. v a. C. se introdujo en Grecia la utilización de las letras para representar los números, cf. E. Hoppe, *Mathematik und Astronomie in klassischen Altertum*, Heidelberg, 1966, pág. 49.

[249] Sigue una laguna de 50 letras en el manuscrito E y de 48 en el B. Bernardakis, Wyttenbach y Müller y, finalmente, H. Cherniss han propuesto suplementos similares. Aquí se sigue la propuesta de Cherniss: *tà pénte kaì pentékonta poioûsi toútou dè ho mèn ártios.*

[250] 1+ 2+ 4+ 8 =15. De nuevo hemos vuelto a la lambda.

[251] 1+3+9+27=40.

[252] Los pitagóricos.

[253] Es lo mismo que más arriba llamaba *leîmma.*

[254] La de los pitagóricos.

[255] De las razones citadas en 1018E-F falta aquí la de 12/4 que corresponde a una octava más una quinta.

la *tetraktýs* platónica es, por su disposición, mucho más compleja y perfecta que la pitagórica.

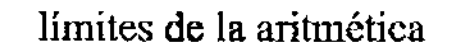
15. Pero, como los números utilizados[256] no daban lugar a las medias introducidas[257], se vió obligado a tomar lí-
C mites mayores en esas mismas proporciones. Así que hay que decir cúales son; pero antes hay que hablar de las medias. Pues bien, de ellas llaman actualmente aritmética a la que excede y es excedida en la misma cantidad numérica y subcontraria[258] a la que excede y es excedida en la misma fracción de sus extremos. Por ejemplo, son límites de la aritmética 6, 9 y 12, ya que nueve supera a 6 en la misma cantidad númerica en que es superado por 12; en cambio, son límites de la subcontraria 6, 8 y 12, puesto que ocho supera a 6 en dos unidades y en cuatro es superado por 12, números
D de los cuales dos es un tercio de seis y cuatro de doce. Resulta, pues, que en la aritmética la media es superada y supera en la misma porción y, en cambio, en la subcontraria le sobra y le falta la misma fracción de los extremos. En efecto, en el primer caso tres es un tercio de la media y en el otro 2 y 4 lo son respectivamente de cada uno de los extremos, por eso se llama subcontraria.

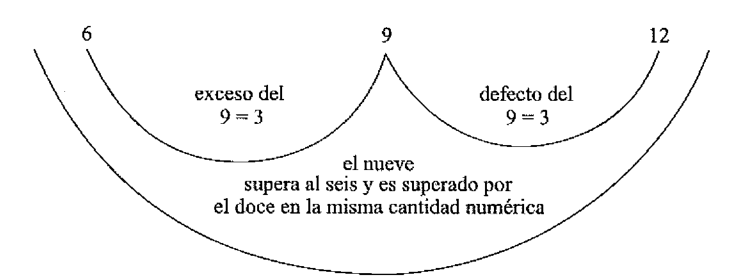
---

256 Por Platón para hacer su *tetraktýs* en 1017D. *Cf.* 1020A.

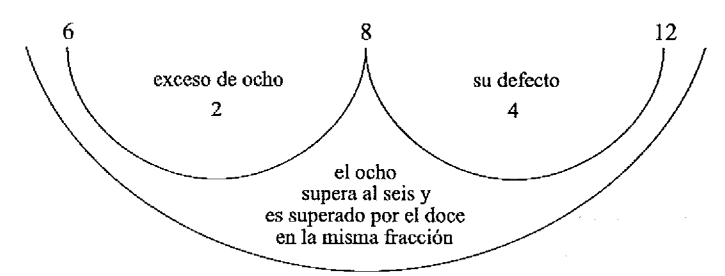
257 Al rellenar los intervalos originales, en *Timeo* 35b-36b, cf. 1027B-C.

258 La que en 1019E llamaba armónica. Por el testimonio de JÁMBLICO en *Introd. a la aritm. Nicom.*, 22-101, 5 y 16-22, sabemos que la razón *hypenantia* era llamada *harmonikḗ* por Arquitas e Hipasos y que más tarde se dio el nombre de *hypenantía* , «subcontraria» a la que era opuesta a la *harmonikḗ*.





límites de la contraria armónica



Y la llaman armónica porque abarca en sus límites los primeros armónicos, la octava en la relación del mayor al menor, la quinta en la del mayor a la media, la cuarta en la de la media al menor, porque[259], colocándose el límite mayor en la cuerda alta y el menor en la baja, la media queda en la E

[259] Es preferible suprimir la cruz filológica de Hubert. Éste sugirió la posiblidad de que esta apostilla sea una glosa, porque, realmente añade poco a lo dicho en las líneas anteriores para justificar el nombre de media armónica. No obstante, esta nueva repetición no desentona entre las que Plutarco, como buen profesor, viene prodigando en estos parágrafos. A la misma estrategia didáctica cabe atribuir el uso de las segundas personas que aparecen en el siguiente.

central, estableciendo con el mayor la relación de la quinta y con el menor la de la cuarta; conque el ocho queda en la media, el doce en la baja y el 6 en la alta.

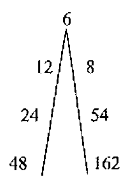
16. Eudoro muestra con claridad y sencillez de qué modo se sacan las mencionadas medias. Presta atención primero a la aritmética: si, sacando los extremos, tomas la mitad de cada uno de ellos y los adicionas, la suma será media de los duplos e igualmente de los triplos[260]. Atiende ahora a la subcontraria:
F si sacando los extremos en los duplos tomas del menor un tercio y del mayor la mitad, la suma es la media; por el contrario en los triplos hay que tomar del menor la mitad y del mayor un tercio; que así la suma da la media. Sea, por ejemplo, en la serie de los triplos, 6 el límite menor y 18 el mayor. Tomando, pues, la mitad de 6, tres, y un tercio de dieciocho, 6, si los sumas, obtendrás 9, número que supera y es superado por la misma fracción de los extremos. Así se sacan las medias. Pues bien, es menester insertarlas aquí[261] y rellenar los
1020A intervalos dobles y triples. Pero de los números utilizados, unos no abarcan completamente un intervalo y otros no lo hacen suficientemente. Conque, para aumentarlos conservándose las mismas proporciones, construyen[262] receptáculos adecuados a las citadas medias. En primer lugar, establecieron como límite menor, en vez del uno, el 6, porque es el pri-

[260] Cf. *Charlas de sobremesa* 738D.

[261] En los primeros intervalos de *Timeo* 35c-36A.

[262] Sujeto, los académicos, entre los que va a nombrar a continuación a Eudoro y a Crántor.

mer número que tiene mitad y tercio[263] y ordenaron debajo, como se representa en la figura, todos los múltiplos de seis que admiten ambos tipos de medias, tanto para los intervalos dobles como para los triples. Pero como Platón había dicho[264]



> Dado que de estas relaciones se produjeron intervalos de uno y medio, uno y un tercio y uno y un octavo en los primeros intervalos, fue llenando todos los de uno y un tercio B con el intervalo de uno y un octavo, dejando en cada uno de ellos una sección cuyo intervalo restante tenía como límite la relación numérica de 256 a 243,

por causa de esa expresión se vieron obligados a volver a elevar los números y aumentarlos, pues, por una parte, era menester que hubiera dos de uno y un octavo seguidos y, por otra, como el seis no contiene por sí mismo uno y un octavo y que, si se se dividía, al partirse las unidades en fracciones, la doctrina iba a ser más difícil de observar, el propio problema recomendó la multiplicación, como en la transposición armónica, cuando el diagrama entero aumenta C a la par que el primer número. Así pues, Eudoro siguió a Crántor[265] y tomó como primer número el 384, que resulta de la multiplicación de 6 por 64. Los indujo el número 72, que guarda la relación de uno y un octavo con el 64. Sin embargo, más acorde con las palabras de Platón es partir de la mitad, puesto que el *leîmma* de los intervalos de uno y un octavo quedará en la proporción de los números que dijo Platón, 256 con relación a 243, si se toma como primer nú- D

[263] En otros términos, múltiplo de dos y de tres.

[264] *Timeo* 36B-C.

[265] CRÁNTOR, *Frag.* 5.

mero el 192[266]. En cambio, si se toma como primer número el doble de éste, habrá un resto que, aun estando en la misma proporción, es, en cuanto al número, doble, porque es 512 a 486; en efecto, 256 es uno y un tercio de 192 y 512 lo es de 384. Y no es arbitraria la elevación hasta ese número, sino que incluso a los seguidores de Crántor les parece razonable, ya que 64 es cubo del primer cuadrado y cuadrado del primer cubo[267]; multiplicado por 3, que es el primer impar y el primer triángulo, el primer número perfecto y que responde a la relación de uno y medio[268], genera el ciento noventa y dos que, como vamos a demostrar, contiene tam-
E bién una relación de uno y un octavo.

17. En primer lugar, qué es el resto y cúal es el pensamiento de Platón, lo veréis mejor si recordáis brevemente lo que se suele decir en los tratados pitagóricos[269]. En efecto, un intervalo en música es todo lo abarcado por dos sonidos de desigual elevación; uno de los intervalos es el llamado tono, en razón del cual es más alta la quinta que la cuarta; los expertos en armonía piensan que, cuando el tono se divide en dos, da lugar a dos intervalos, a cada uno de los cua-
F les llaman semitonos; los pitagóricos, en cambio, rechazan su división en partes iguales y, por ser desiguales los cortes,

[266] Absorto en sus operaciones, Plutarco parece olvidar que lo que a Platón le interesa es la relación entre números y no su cuantificación numérica. Por lo demás, como indica Cherniss, *Moralia* XIII, 1, pág. 301, nota f., con los números que propone no consigue evitar las fracciones.

[267] $64=4^3=8^2$. En cambio, como hemos visto en 1017D y como Plutarco repite en 1020D y en *Charlas de sobremesa* 738F, otras veces el primer número cúbico es el 1.

[268] Con respecto a 2.

[269] No obstante, las definiciones de *intervalo, tono* y *semitono* que siguen no son las de los pitagóricos, sino las de Aristóxeno, cf. *Elem. Arm.* I, 15, 25-32; 21, 20-24; II, 46, 1-2; 46, 3; 57, 11-12.

llaman «resto» al menor, porque no llega a la mitad. Por eso también los primeros hacen la armonía de la cuarta con dos tonos y un semitono y los otros con dos y el resto. Parece dar testimonio a favor de los expertos la percepción y a favor de los matemáticos la demostración[270], que es de este tenor: se dedujo de lo observado por medio de los instrumentos musicales que la octava contiene una razón doble, la quinta una razón de uno y medio y el tono de uno y un octavo, y también ahora es posible contrastar la verdad bien col- 1021A
gando de unas cuerdas dos pesos desiguales bien haciendo de dos flautas con agujeros iguales una de doble tamaño que la otra; pues la mayor de las flautas dará un sonido más grave, como la alta con respecto a la baja, y de las cuerdas, la tensada por un peso doble más aguda que la otra, como la baja con relación a la alta. Esa es la octava. Igualmente, si se toman pesos y tamaños de tres medios producirán la quinta y si se toman de cuatro tercios la cuarta, de las cuales esta última contiene una razón de uno y un tercio y la primera de uno y medio. Y, si la disparidad de los pesos y tamaños es de nueve octavos, producirá el intervalo de un tono, que no es acorde, sino, por decirlo en pocas palabras, ento- B
nado, en el que, si se hacen vibrar sucesivamente, los sonidos producen un efecto dulce y agradable, y, en cambio, si se pulsan a la vez, áspero y molesto. Por el contrario, en las armonías, tanto si se pulsan a la vez como si se pulsan alternativamente, la percepción recibe con agrado la combinación de sonidos. Pero no se limitan en absoluto a esto, sino que también lo demuestran teóricamente. En efecto, en la escala musical la octava se compone de la quinta y de la cuarta, y en los números lo doble de uno y medio y uno y un ter-

[270] En la misma base reposa la oposición entre ambos grupos en TEOFRASTO, *Frag.* 89, 2, Wimmer. Los experimentos que siguen llegaron a ser atribuidos al propio Pitágoras.

C cio, puesto que 12 es uno y un tercio de 9, uno y medio de 8 y doble de 6; conque la razón doble está compuesta de uno y medio más uno y un tercio, lo mismo que la de la octava está compuesta de la quinta y la cuarta. Pero así como aquí la quinta es más alta que la cuarta en un tono, así allá la relación de uno y medio es mayor que la de uno y un tercio en uno y un octavo. Queda claro, pues, que la octava contiene la razón doble, la quinta la de uno y medio, la cuarta la de uno y un tercio y el tono la de uno y un octavo.

18. Demostrado esto, veamos si la relación de uno y un octavo es divisible en dos, que si no lo es, tampoco lo será el tono. Y, puesto que los primeros números que contienen una relación de uno y un octavo, el 9 y el 8, no forman nin-
D gún intervalo en medio, al duplicarse ambos, el número que se inserta entre ellos forma dos intervalos, es evidente que, si éstos son iguales, la relación de uno y un octavo es divisible en dos; pero, como quiera que el doble de 9 es 18 y el de 8, 16, ésos aceptan entre sí el diecisiete y viene a resultar que uno de los intervalos es mayor y el otro menor, pues el uno agrega 1/17 y el otro 1/16; conque la relación de uno y un octavo se divide en partes desiguales[271]. Y si esto le ocurre a esta relación, también al tono. Entonces, al ser dividido no nace de sus cortes semitono alguno, sino que correcta-
E mente es llamado «resto» por los matemáticos. Pues bien ése es el sector que dice Platón[272] que el dios, cuando llenaba los intervalos de uno y un tercio con los de uno y un oc-

[271] En el tratado *Isis y Osiris* 46, Plutarco justifica con este mismo argumento de que el 17 parte el intervalo entre 16 y 18 en dos partes desiguales la antipatía de los egipcios por el 17. Sobre esto véase B. L. VAN DER WAERDEN, *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, Zúrich-Múnich, 1979, págs. 401-402.

[272] *Timeo* 36B.

tavo, dejaba de cada uno de ellos, sector cuya razón es la que hay entre 256 y 243. Tómese, en efecto, la cuarta en dos números que abarcan la razón de uno y un tercio, el 256 y el 192; pues bien, quede situado el menor de éstos, el 192, en el sonido más grave del tetracordio y el mayor, el 256, en el más agudo[273]. Hay de demostrar que, si se rellena éste con dos intervalos de uno y un octavo, queda un intervalo tal que corresponde a la relación entre 256 y 243; en efecto, si F
se eleva el más grave en un tono, esto es, en uno y un octavo, sale el 216; elevado de nuevo ése en otro tono, sale el 243. Éste supera al 216 en 27 y el 216 al 192 en 24. Pues bien, de éstos, 27 es un octavo de 216 y 24 de 192. Por eso, el mayor de esos tres números resulta ser uno y un octavo del intermedio y el intermedio del menor. Mas el intervalo que va del menor al mayor, esto es, el que va del 192 al 243, es un intervalo de dos tonos, relleno por dos de uno y un octavo. Restado éste, queda del total un intervalo restante en- 1022A
tre el 243 y el 256, trece. Por eso también llamaban «resto» a ese número.

Yo creo, por tanto, que el propósito de Platón se explica de modo sumamente claro en esos números. Otros, que ponen como límites de la cuarta el agudo en el 288 y el grave en el 216, continúan el desarrollo de modo semejante, con la excepción de que toman el resto en medio de los dos tonos. En efecto, al elevarse el más grave en un tono, da 243 y al desplazarse el más agudo en un tono, da 256; pues 243 es uno y un octavo de 216 y 288 lo es de 256; de modo que ca- B
da uno de los intervalos es de un tono y queda como resto el que está entre 243 y 256, intervalo que no es un semitono, sino menor. En efecto, 288 supera a 256 en 32, 243 supera a 216 en 27 y 256 supera a 243 en trece; éste es menor que la

[273] Cf. [PLUT.], *Sobre la Música.* 1138E-F, 1139C, 1140C.

mitad de ambos restos, por eso se deduce que la cuarta es de dos tonos más el resto y no de dos tonos y medio. Conque eso[274] se demuestra en esos términos y sobre la base de lo que llevamos dicho no es muy difícil de captar lo otro, por qué preciso motivo Platón, que había dicho[275] que se habían producido intervalos de uno y medio, uno y un tercio y uno y un octavo, no se acordó de los de uno y medio al llenarse
C los de uno y un tercio con los de uno y un octavo, sino que los omitió: como el de uno y medio[276] supera al de uno y un tercio en uno y un octavo, al aplicarse al de uno y un tercio, se llena también el de uno y medio.

20. Demostrado lo anterior, lo de llenar los intervalos e insertar las medias, aunque nadie lo haya hecho antes, también os lo voy a pasar para que vosotros mismos hagáis prácticas. Pero, como esta cuestión ha sido tratada por muchos autores de importancia y, en especial, por los de Solos, Crántor, Clearco y Teodoro, no estará de más decir cuatro
D cosas sobre sus discrepancias. En efecto, Teodoro, no hace como aquéllos[277] dos hileras con los números, sino que ordena seguidos en una sola línea recta los duplos y los triplos; se apoya, en primer lugar, en la mencionada[278] división longitudinal de la esencia, aduciendo que produce dos partes porque es escisión de una sola, y no cuatro de dos. Además

---

[274] La primera cuestión planteada en el parágrafo 17, esto es, ¿qué es el resto?

[275] *Timeo* 36A-B.

[276] Leonicus veía aquí, según Bernardakis, una laguna, que colmaba satisfactoriamente con las palabras «es mayor, de modo que el de uno y un octavo». Aún suponiendo que, en vez de una laguna del arquetipo, se trate de una elipsis del autor, el contexto exige que la idea se restituya en ese o similar sentido.

[277] *Vide supra.*

[278] *Timeo* 36b.

dice que conviene que las inserciones de las medias se sucedan de ese modo[279]; pues, en caso contrario, habría desorden, confusión y regresiones hacia el inmediato primer triplo desde el primer duplo de los que deben llenar cada uno E
de los intervalos. En cambio, a los de Crantor los apoyan las disposiciones de números en las que se unen enfrentándose en el mismo escalón planos con planos, cuadrados con cuadrados, cúbicos con cúbicos y al hecho de no tomarlos en orden, sino alternativamente pares e impares, lo apoya el propio Platón[280]. En efecto, como ha puesto delante la uni- 1027F
dad, que es común a ambos, toma el ocho y a continuación el veintisiete, con lo que poco menos que nos está indicando qué localización atribuye a cada una de las dos series. Co- 1028A
rresponde, por tanto, a otros exponer esto con mayor precisión, en cambio, lo que viene a continuación pertenece exclusivamente al ensayo que os presento.

31. Platón no introdujo las medias aritméticas y armónicas por hacer una exposición de teoría matemática, innecesaria para su hipótesis física, sino porque ese desarrollo era especialísimamente adecuado para la constitución del alma. De hecho, unos investigan las citadas proporciones en las velocidades de los planetas, otros prefieren estudiarlas en sus distancias, algunos en los tamaños de los astros y otros, que parecen llevar demasiado lejos su afán de exactitud, en los diámetros de los epiciclos, en la idea de que en B
función de ellas el demiurgo ajustó a los cielos el alma, que está dividida en siete partes. Y muchos incluso transponen aquí doctrinas pitagóricas[281], cuando triplican las distancias

---

[279] Esto es, de acuerdo con la progresión natural de los números.

[280] *Timeo* 35b-c.

[281] No obstante, lo que Plutarco expone aquí no es la doctrina recogida por ARISTÓT. en *Acerca del cielo* 293a20-27 y *Metafísica* 986a10-13, sino,

de los cuerpos celestes desde el centro; esto ocurre al colocarse la unidad en el Fuego[282], el tres en la Antitierra, en la Tierra el nueve, en la Luna el 27, en Mercurio el 81, en el Lucero[283] el 243 y en el propio Sol[284] el 729, que es a la vez
C cuadrado y cubo[285]. Por eso a veces llaman al Sol cuadrado y cubo. Pero de este modo también triplican los demás números, apartándose mucho ésos de lo que es conforme a razón, si hay alguna utilidad en las demostraciones geométricas, y mostrando que los que parten de ellas inspiran más confianza que ellos a la hora de aceptar su doctrina y, además, que tampoco ellos son completamente exactos, sino que hablan por aproximación, cuando dicen que la razón del diámetro del Sol con respecto al de la Tierra es de doce veces mayor, y la del diámetro de la Tierra con respecto al de la Luna es triple, pero la estrella fija que parece más pequeña no tiene un diámetro menor de un tercio del de la Tierra.
D Y que la esfera entera de la Tierra tiene con respecto a la esfera entera de la Luna una relación de veintisiete a uno. Y que, por su parte, los diámetros del Lucero y de la Tierra tienen una relación del doble, mientras que sus esferas la tienen de ocho a uno y que la extensión de la sombra del eclipse es triple que el diámetro de la Luna[286]; y la distancia en que se aparta la Luna del centro del Zodíaco es de doce grados en cada dirección; por su parte, sus posiciones en los aspectos de trígonos y cuadrados con el Sol adoptan las fi-

como apunta H. Cherniss, *Plutarch's Moralia,* XIII 1, págs. 322-323, n. b, una contaminación del sistema de Filolao y del que será mayoritariamente aceptado después.

282 Cf. Plut., *Numa* XI 1-2.

283 Venus.

284 Los pitagóricos atribuían al Sol el siete.

285 $729 = 27^2 = 9^3$

286 Cf. *Sobre la cara visible de la Luna* 923B.

guras de la medialuna y de los cuernos de la Luna. Y cuando ha recorrido seis signos del Zodíaco[287] restablece el plenilunio, que viene a ser como la armonía en los seis tonos de E la octava. La razón de que el Sol, que tiene en los solsticios los movimientos menores y en la época del equinocio los mayores, por causa de los cuales hace menguar al día y alargarse a la noche y viceversa, es la siguiente: en los primeros treinta días después del solsticio de invierno agrega al día la sexta parte del exceso[288] que supone la noche más larga con respecto al día más corto, y en los treinta siguientes un tercio y en los restante la mitad, hasta el equinocio, porque va imponiendo exacta igualdad a la disparidad del tiempo en tramos sextúples y triples. Los caldeos, en cambio, dicen que la primavera nace en la cuarta con relación al otoño, en la quinta con respecto al invierno y en la octava con res- F pecto al verano, pero, si Eurípides[289] define correctamente cuatro meses de verano y otros tantos de invierno,

dos del agradable otoño y otros tanto de primavera

las estaciones cambian en la octava. No obstante, algunos, como atribuyen a la Tierra la posición de la nota añadida[290] y a la Luna la alta y como empujan a Estilbón[291] y al Lucero a las posiciones móviles[292] de la segunda cuerda y de la que

[287] Esto es, cuando se encuentra en oposición al Sol.

[288] Se observa aquí un error de cálculo de Plutarco, o un error en la transmisión del texto: es una sexta parte de la diferencia con respecto al día del equinocio o una doceava parte de la diferencia entre el día más largo y el más corto.

[289] *Frag.* 990 Nauck.

[290] Nota añadida a la escala debajo de la alta, cf. 1029B.

[291] «Brillante», otro nombre de Mercurio.

[292] Literalmente: «que van de un tono a otro».

1029A pulsa el índice[293], estiman que el propio Sol, como la central, ocupa la octava, distando de la Tierra en la relación de la quinta y de las estrellas fijas en la de la cuarta[294].

32. Pero ni la sutileza de éstos roza verdad alguna, ni aquéllos han alcanzado la plena exactitud; conque a aquellos a los que les parece que estas opiniones no se apartan del pensamiento de Platón, aquellas otras les parecen pertenecer exclusivamente a la teoría de la Música, y que, como hay cinco tetracordios[295], el de las altas, el de las medias, los de las conjunciones, disyunciones y elevaciones[296], los planetas han sido ordenados en cinco intervalos. Pues bien, el primero de ellos es el que va de la Luna al Sol y a los que hacen el
B mismo recorrido que el Sol, Estilbón y el Lucero[297]; el segundo, desde éstos a Marte Incandescente; el tercero, entre éste y Faetón[298]; luego viene a continuación el que llega hasta el Reluciente[299] y finalmente el quinto, desde éste a la esfera fija[300]. Conque los sonidos que definen el tetracordio

---

[293] Cf. [Plut.], *Sobre la Música* 1134F.

[294] Como veíamos en la Introducción, éste es el sentido en el que W. Burkert, *op. cit.,* pág. 308 nos invita a entender la *armonía de las eferas,* que no explica en conexión con la escala musical, sino con el ritmo de las estaciones.

[295] El tetracordio es un sistema de cuatro notas y pueden constituirse sistemas de tetracordios.

[296] Cf. Plut., *La desaparición de los oráculos* 430A.

[297] Cf. Plut., *La desaparición de los oráculos* 430A.

[298] Júpiter.

[299] Saturno.

[300] Entre las arbitrariedades de esta reducción a cinco de los intervalos que separan los planetas, o, como dice Plutarco en *La desaparición de los oráculos* 430A, sus circuitos, lo más sorprendente, sin duda, es la omisión del intervalo que va de la Tierra a la Luna. Cf. J. Helmer, *Zu Plutarchs «De animae procreatione in Timaeo»: ein Beitrag zum Verständnis des Platons-Deuters Plutarch,* Würzburg 1937, pág. 59.

tienen la misma relación que los planetas. Por cierto, sabemos además que los antiguos ponían dos altas, tres bajas, una media y otra junto a la media, de modo que las fijas eran iguales en número a los planetas. Los modernos, por el contrario, como colocaron la nota añadida, que difiere en un tono de la alta, debajo de ésta, hicieron de toda la escala una doble octava, pero no conservaron el orden natural de las C
armonías. En efecto, la quinta queda delante de la cuarta, al quedar agregado a la alta un tono más bajo. Platón, en cambio, está claro que lo agregaba al agudo, porque dice en la *República*[301] que cada una de las ocho esferas llevaba en su girar una Sirena que iba encima y que todas cantaban, emitiendo[302] un tono y que la mezcla de todas daba lugar a un acorde[303]. Y en su canto, iban diciendo cosas divinas[304] y entonando la armonía de ocho cuerdas del sagrado recorrido y revolución de los astros; pues eran ocho también los primeros límites de las razones dobles y triples, al contarse la unidad con cada una de las dos series[305]. Y los más antiguos nos han transmitido también nueve Musas[306], ocho dedica- D
das a las cosas celestes, como en Platón[307], mientras que la

[301] 617b. En *Charlas de sobremesa* IX 14, 6 (745F), PLUTARCO sustituye las sirenas por musas.

[302] Conservo el texto de los manuscritos.

[303] Aquí termina la cita de la *República*. Para lo que sigue se ha pensado —WYTTENBACH — en un eco de *Odisea* IX 73; y en *Timeo* 47d.

[304] Lo dicho en *Charlas* 745F prueba que con esta expresión Plutarco alude a la etimología popular de «sirena».

[305] Así lo ha expuesto ya en 1018F-1019A y en 1027F. La novedad es que aquí cuenta dos veces la unidad.

[306] Plutarco trata la cuestión del número de las Musas en *Charlas* 744C-745B y 746E.

[307] Plutarco identifica aquí las Sirenas de las que hablaba Platón en el mito de Er el panfilio *(República* 617b) con las Musas, aunque en *Charlas* 745C rechaza esa identificación que es explícitamente admitida por su maestro Amonio en 745F.

novena hechiza lo terrestre, volviéndolo a llamar y haciendo que detenga su carrera errante y discordia que producen disparidad y confusión[308].

33. A ver si el alma que ha llegado a ser eminentemente prudente y justa no guía el cielo y lo celeste con sus melodías y con sus armoniosas revoluciones en torno a sí misma, ni ha llegado a ser tal con las proporciones adecuadas a la armonía[309], cuyas imágenes en las partes del mundo visibles y que se ven, en suma, en los cuerpos remiten a lo incorpóreo[310], pues la capacidad primera y principal es ingrediente de la invisible composición del alma y la capacita para ser
E acorde consigo misma y dócil[311], dado que todas las demás capacidades están siempre de acuerdo con el elemento más poderoso y divino[312]. En efecto, el demiurgo[313] encontró desorden y desajuste en los movimientos del alma desorganizada e irreflexiva que estaba en desacuerdo consigo misma, y delimitó y separó unos y congregó y ajustó entre sí otros por

---

[308] En el pasaje paralelo de *Charlas de sobremesa* IX 14, 6, Plutarco precisa que esta musa que, en la medida de lo posible, comunica a los humanos gracia y armonía, es Urania. El papel de esta musa difiere del que tiene en el pitagorismo antiguo donde, según se desprende de la *Vida de Pitágoras* de Jámblico, una es la voz de la esfera de las estrellas fijas, las siete siguientes corresponden a los círculos de los planetas y la última es la voz de la Antitierra. Y. Vernière, *ob. cit.*, pág. 26 explica esta innovación porque, como los neopitagóricos prescinden de la Antitierra, la musa correspondiente es adjudicada ahora a la región que media entre cielo y tierra, asumiendo funciones filantrópicas que, en mi opinión, en este pasaje del *Sobre la generación del alma* se podrían definir mejor como providenciales.

[309] Cf. *Cuest. platónicas* 1003A.

[310] Acepto la puntuación de Cherniss.

[311] Cf. *Sobre el genio de Soc.* 592B-C.

[312] Clarísimo eco de Platón, *República* 432a y 442c-d.

[313] Cf. *Timeo* 30a.

medio de las armonías y los números; pues bien, incluso a los seres más obtusos, piedras, leños y cortezas de las plantas, huesos y fermentos de los animales, el hecho de quedar F combinados y ajustados por armonías y números les proporciona el ornato de maravillosas apariencias y las maravillosas capacidades de las drogas y de los instrumentos. Pues bien, por eso mismo Zenón el citieo[314] instaba, para aprender a tocar, a los muchachos a observar en las flautas qué sonido emiten el cuerno, la madera, la caña, el hueso[315] cuando participan de proporción y armonía. En efecto, por un lado, eso de que, según la afirmación pitagórica, todo se parece al número requiere explicación, y por otro, el que todo 1030A aquello en lo que, a partir de una situación de diferencia y disimilitud, nazcan afinidad y acuerdo de unos elementos con otros —causa de éste son medida y orden— participa de número y armonía, tampoco les ha pasado desapercibido a los poetas[316] que llaman «ajustado» a lo que es amigo y agradable y, en cambio, «discordante» a lo que es enemigo y hostil, en la idea de que la diferencia es desajuste. Por su parte, el que compuso[317] el epigrama en honor de Píndaro

agradable para sus huéspedes fue este hombre y por sus con-
[ciudadanos querido

es evidente que consideraba que la virtud es buena armonía, como, por cierto, afirma también el propio Píndaro[318] cuando dice que Cadmo atendía al dios «que le enseñaba la música correcta». A su vez los teólogos, que fueron los más an- B

---

[314] *Cf. De virt. mor.* 443 = Frag. 299.

[315] Los materiales con los que se hacían las flautas.

[316] *Od.* XVI 427, Teognis 1312.

[317] Leónidas o Platón. *Ant. Pal.* VII 35.

[318] Frag. 32. Cf. *Los oráculos de la Pitia* 397A.

tiguos filósofos[319], les ponían instrumentos musicales en las manos a las estatuas de los dioses[320], para dar a entender, no que están pulsando[321] la lira o tocando la flauta, sino que ninguna ocupación es tan apropiada a los dioses como la armonía y la consonancia. Por tanto, lo mismo que es ridículo el que busca las razones de uno y un tercio, uno y medio y doble en el puente, en la concha o en las clavijas de la lira (es necesario, claro está, que todos esos elementos sean proporcionados unos a otros en medidas y pesos, pero a lo que hay que atender es a ese acorde que nace de los sonidos), así
c es razonable que también los cuerpos de los astros, los intervalos de los círculos y las velocidades de sus revoluciones estén, como los instrumentos, relacionados en las debidas proporciones unos a otros y con el conjunto, aunque se nos escape la cantidad exacta de la medida[322]. Conque, producto de esas razones que el demiurgo utilizó y de los números es la armonía y consonancia del alma misma, por obra de la cual no sólo llenó el cielo de infinitos bienes cuando nació, sino que también organizó con las estaciones y cambios sometidos a medida las cosas de la tierra del modo mejor y más perfecto para la generación y conservación de los seres vivos.

---

[319] Cf. *Isis y Osiris* 360D, 369B y *La desaparición de los oráculos* 436D.

[320] Plutarco se ocupa tambien del simbolismo de las estatuas de los dioses en *Isis y Osiris* 381D-F, *Los oráculos de la Pitia* 400C, 402A-B, *Sobre si el anciano debe intervenir en política* 797F.

[321] Los manuscritos E y B tienen aquí una laguna de siete letras que Maurommates ha suplido con *kroúousi,* sugerencia que acepto.

[322] Acepto la lección de los manuscritos m y r, que H. Drexler considera posiblemente correcta.

EPÍTOME AL TRATADO
SOBRE LA GENERACIÓN DEL ALMA EN EL «TIMEO»

INTRODUCCIÓN

El mal llamado *epítome* es, en realidad, copia, que pretende ser literal, de dos capítulos del tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* a los que precede una breve introducción. El anónimo autor, que, evidentemente, no es Plutarco, no menciona en ningún momento al queronense, al que se refiere siempre por medio del anafórico o, simplemente, utilizando verbos en tercera persona.

La crítica es unánime al censurar las deficiencias de este supuesto epítome. En efecto, la impresión que produce es que el autor del mismo no entiende el texto que quiere reproducir y en ello tendríamos la causa de sus errores de todo tipo, desde confundir las abreviaturas y confundir los casos[1] a poner una palabra por otra de la misma raíz, verosímilmente porque no capta los matices que las distinguen en el uso técnico, o suplir un complemento directo, obviamente inexistente, para un verbo intransitivo. Como confesión implícita de la incapacidad de nuestro personaje para captar el mensaje de Plutarco podríamos considerar el hecho de

[1] Los casos que confunde son genitivo plural, dativo singular y acusativo plural de la declinación temática.

que en alguna ocasión prefiera ir directamente al *Timeo*, como hace en 1031C. La ausencia de afinidad entre el autor del *epítome* y el tratado *Sobre la generación del alma en el Timeo* culmina en un error escandaloso sobre el que ya llamó la atención B. Müller: en la introducción o preámbulo, lo único que realmente redacta, atribuye a Plutarco como doctrina sobre el origen del mal la explicación que con más ahinco ha combatido —la que postula que la materia es la causa del mal—, prescindiendo de los reiterados argumentos que éste fundamenta en la ausencia de capacidad o propiedad de la misma y de las pruebas que Plutarco acumula con la intención de sostener su más destacada aportación personal en este tratado, e. e., que es el «alma perversa» la que es causa del mal.

A pesar de lo anteriormente dicho sobre las confusiones de casos y de palabras, el texto del *epítome* tiene también sus virtudes: en cinco casos conserva palabras omitidas en todos los manuscritos del tratado y en otros tres nos da el texto sano donde todos los manuscritos del tratado tienen faltas[2]. La conclusión que se impone es que el ejemplar utilizado por el autor del *epítome* es independiente de los utilizados para copiar el texto del tratado, incluso en los casos en que un mismo manuscrito comprende ambos escritos.

[2] *Cf.* CHERNISS, *ibidem*.

1. El tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* refiere todas las discrepancias de Platón y los platónicos. Introduce también algunas proporciones y semejanzas E geométricas que, en su opinión, convergen con su teoría del alma[1], así como teoremas de música y aritmética.

2. Dice que la materia es conformada por el alma, atribuye alma al Universo y concede a cada uno de los seres vivos el alma que lo gobierna; unas veces dice que no es generada y otras que está sometida a generación[2]; que la materia, en cambio, es eterna y que fue conformada por el dios por medio del alma. Y que la maldad es brote de la materia[3], pa- F ra evitar, dice, que la divinidad pueda ser considerada causa de los males.

3. Y que los discípulos de Posidonio no apartan mucho al alma[4] de la materia, sino que como han aceptado que la esencia de los límites sea llamada divisible relativa a los cuerpos y que la han mezclado con lo inteligible, demues-

---

[1] Cf. 1016c y 1017A-B.

[2] Cf. 1014B, 1029D-E y 1030C.

[3] Esto es diametralmente opuesto a la tesis de Plutarco, Cf. B. Müller, «Eine Blätterverauschung bei Plutarch», *Hermes* 4 (1870), 390-403, citado por H. Cherniss, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, pág. 351.

[4] Introducida por el autor del epítome que entiende el verbo como transitivo.

tran que el alma es la idea de lo extenso en todos los sentidos constituida conforme a un número que abarca armonía.
1031A En efecto, las entidades matemáticas están colocadas entre los principios inteligibles y las cosas sensibles, y, dado que el alma tiene un elemento eterno en lo inteligible y un elemento emotivo en lo perceptible[5], resulta que es la esencia intermedia. Conque se les ha pasado que el dios utilizó los límites de los cuerpos más tarde, cuando ya estaba hecha el alma, para la conformación de la materia, definiendo y ciñendo su dispersión y falta de cohesión con las superficies de los triángulos ensamblados. Pero mayor disparate es el hacer del alma una idea, pues la primera está siempre en movimiento, mientras que la otra es inmóvil, y porque ésta está libre de contaminación con lo sensible, mientras que
B aquélla está adherida al cuerpo. Además, el dios es de la idea imitador, como de un modelo, en cambio, del alma es, como de obra perfecta, artesano; y que Platón no considera la esencia del alma número, sino organizada conforme a número, se ha dicho antes[6].

4. Objeción común a[7] unos y otros es el que ni en los límites ni en los números hay huella alguna de esa capacidad por la que el alma es apta para formar juicios sobre lo sensible; en efecto la mezcla del principio inteligible ha infundido en ella pensamiento e inteligencia, pero opiniones, creencias, imaginación y emotividad provocadas por las cua-

[5] En el tratado 1023B, todos los manuscritos excepto E y B dan, como también el epitome, *aisthētikón* en vez de *aisthētón*, conque el autor de éste pudo haber encontrado la lectura errónea en su original.

[6] En el tratado, a propósito de la interpretación de Crantor en 1013C-D, no en el epitome.

[7] Con grave perjuicio para el texto, el autor del resumen confunde el acusativo de Plutarco con un dativo.

lidades de lo corpóreo, eso nadie podría pensar que nace sin más de las unidades, las líneas y las superficies. Tanto más cuanto que no sólo las almas de los mortales tienen la capacidad de conocer lo sensible, sino que dice[8] que también la del ciclo[9], cuando, al girar sobre sí misma, entra en contacto con algo que tenga esencia dispersa o con algo que la tenga indivisible, dice al moverse con todo su ser a qué es idéntico y de qué es diferente y, sobre todo, con respecto a qué, dónde y cómo se da el caso de que los seres sometidos a devenir son cada uno de ellos con respecto a cada uno y son influidos. En estas palabras hace también al mismo tiempo un esbozo de las diez categorías y las aclara más aún con las siguientes: C

> un razonamiento verdadero» dice[10], «cuando se produce acerca de lo sensible y que el círculo de la alteridad, avanzando derecho, informa de ello a toda el alma, se originan opiniones y creencias firmes y verdaderas; pero, a la inversa, cuando trata de lo discursivo y que el círculo de la identidad, en su marcha uniforme, lo manifiesta, llega necesariamente a su culminación la ciencia. Y aquello en lo que se producen ambos tipos de conocimiento, si a alguien se le ocurriera decir que es otra cosa más que el alma, dirá de todo, menos la verdad. D

Pues bien, de dónde ha conseguido el alma ese movimiento susceptible de captar lo sensible y de formular opinión, que es distinto del que capta lo inteligible y concluye en ciencia, es difícil decirlo sin tener perfectamente claro que no se está

[8] *Timeo* 37a s. El epítome copia tan literalmente que acaba atribuyendo a Plutarco las citas que éste toma de Platón.

[9] Suple al alma del mundo de la que habla Plutarco en 1013D.

[10] *Timeo* 37b.

ocupando ahora[11] de la constitución del alma a secas, sino de la del alma del mundo a partir de la esencia disponible[12],
E la superior e indivisible y la inferior, que ha llamado divisible respecto a los cuerpos, que no es otra cosa sino el movimiento susceptible de opinar e imaginar y de sentir de los seres sensibles[13], movimiento no generado, sino eternamente subyacente, lo mismo que el otro. En efecto, la naturaleza que tenía la capacidad de pensar tenía también la de opinar, pero aquélla era inmóvil, impasible y estaba anclada en la esencia por siempre permanente, mientras que ésta era divisible y errante, precisamente por estar adherida a la materia en
F movimiento y dispersa; pues lo sensible carecía de organización; era amorfo e indefinido, y la capacidad correspondiente no tenía ni opiniones articuladas ni todos los movimientos organizados, sino que la mayoría de ellos eran fantasmagóricos y vacilantes y alteraban lo corporal, excepto cuando fortuitamente venían a acertar en el bien, pues estaba en medio
1032A de ambos y tenía una naturaleza compatible y emparentada con ambos, ya que tenía acceso a la materia con su sensibilidad y a lo inteligible con su capacidad de discernimiento.

5. En cierto modo también Platón[14] lo aclara así con sus palabras, pues dice[15]: «Éste es, en pocas palabras, el resultado obtenido a partir del planteamiento que obtuvo mi sufragio: existen —y ello antes de que naciera el cielo—

[11] De nuevo alude a un pasaje, 1012B-C, donde Plutarco recogía literalmente *Timeo* 35a-b, que no ha sido recogido en el epítome.

[12] El epítome pasa al singular el genitivo plural del original.

[13] Nuevo error; éste consiste en haber pasado a genitivo plural lo que era dativo singular.

[14] El autor del *Epítome* acierta en este caso al sutituir el pronombre del tratado por el nombre de Platón.

[15] *Timeo* 52d.

ser[16], lugar y generación, tres realidades diferentes». En efecto, llama «lugar» a la materia como a veces «sede» y «receptáculo», «ser» a lo inteligible, pero «generación» cuando el mundo todavía no había nacido a ninguna otra entidad más que a la que se da en cambios y movimientos, situada entre lo que conforma y lo conformado, la cual transmite B aquí las imágenes de allí. Precisamente por eso es llamada divisible y también porque era necesario que percepción e imaginación correspondieran y encajaran con lo sensible y lo imaginable; pues el movimiento sensitivo, que es privativo del alma, se dirige afuera hacia lo perceptible; en cambio, la inteligencia en sí era por sí misma estable e inmóvil y, como es innata al alma y en ella ejerce su poder, se mueve en torno a sí misma y completa su traslación circular en torno a lo constantemente permanente, intentando arrimarse al ser en la mayor medida posible. También por este motivo resulta difícil de trabar la comunión de ambos, porque intenta unir lo divisible de los seres indivisibles y la constante movilidad de los que nunca se mueven[17] así como obligar lo otro a coincidir con lo mismo. Mas no era la alteridad mo- C vimiento como tampoco la identidad reposo, sino principio de diferencia y desemejanza; que cada uno de ellos procede de un principio diferente, la identidad de la unidad y la alteridad de la diada. Y con relación al alma se hace entonces la mezcla por primera vez, trabándose con números, razones y medias ajustadas, y la alteridad al surgir en la identidad produce diferencia, en tanto que la identidad en la alteridad produce orden, como es evidente en las primeras facultades del alma. Son éstas discernimiento y movimiento. Por ejem-

[16] Con WYTTENBACH acepto la corrección marginal del Basiliensis.

[17] Al pasar, como había hecho ya en 1031D, a genitivo plural los términos que en el original estaban en dativo singular, el autor del epítome deja la frase sin sentido.

plo, con respecto al cielo, el movimiento hace inmediatamente evidente la alteridad en la identidad con la traslación de los astros fijos y la identidad en la alteridad con el orden
D de los planetas; en efecto en aquéllos domina la identidad, mientras que en los que giran en torno a la Tierra domina lo contrario. El discernimiento, por su parte, tiene dos principios, la inteligencia que va de lo mismo a lo universal y la sensibilidad que va de lo otro a cada uno de los particulares. El razonamiento es mezcla de ambos, resultando ser intelección con relación a lo inteligible y opinión con relación a lo perceptible, valiéndose como de instrumentos de los intermedios productos de la imaginación y de los recuerdos, de los cuales unos producen alteridad en la identidad y otros identidad en la alteridad. En efecto, la intelección es movimiento de lo que se mueve[18] con relación a lo permanente,
E en tanto que la opinión es detención de lo sentido con relación a lo que está en movimiento. La identidad asienta en el recuerdo la imaginación, que es un trenzado de opinión y sensación, mientras que la alteridad vuelve a ponerlo en movimiento en la diferencia de pasado y presente, porque se vincula tanto a la alteridad como a la identidad.

6. Y es menester que el proceso de constitución del cuerpo del mundo tomara modelo de la proporción en la que se ajustó el alma. En efecto, aquí constituían los extremos el fuego y la tierra, cuyas naturalezas son difíciles de mezclar
F una con otra, tanto más cuanto que eran completamente puras y estaban totalmente inconexas; por eso colocó entre ellos el aire delante del fuego y el agua delante de la tierra y empezó por mezclar estos elementos entre sí; luego por medio de éstos mezcló y ensambló los otros con éstos y entre

[18] Por «lo inteligente» en el original.

sí. Pues bien, allí volvió a no congregar lo mismo y lo otro, fuerzas contrarias y extremos opuestos, directamente, sino con la mediación de otra substancia, la indivisible ante lo mismo y la divisible ante lo otro, ordenando en un primer momento la adecuada de las dos primeras con una de las otras e incorporándolas, una vez combinadas, a aquéllas; así, del modo en que era posible, trabó en su totalidad la estructura del alma, consiguiendo hacerla homogénea con elementos diferentes y una a partir de una multiplicidad.



TRATADOS ANTIESTOICOS

INTRODUCCIÓN

El proyecto filosófico de Plutarco de Queronea, comprometido con el platonismo en una época —el siglo de Trajano y Adriano— intelectualmente dominada aún por el estoicismo, sólo podía afirmarse marcando distancias doctrinales con el pensamiento del Pórtico, representado entonces por figuras eminentes como Epicteto y, poco después, por el emperador Marco Aurelio. Curiosamente, la crítica antiestoica de Plutarco aparece ante el lector, al menos en los tratados y diálogos que de aquél nos han llegado[1], como una polémica sistemática dirigida casi en exclusiva contra la doctrina de Crisipo y, por extensión, contra el estoicismo antiguo. Pero, aunque este movimiento filosófico y espiritual fue forjado durante el siglo III a. C. en un contexto histórico y cultural

[1] Además de los opúsculos incluidos aquí (*Las contradicciones de los estoicos, Los estoicos dicen más disparates que los poetas* y *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos,* núms. 76, 79, y 77 del *Catálogo de Lamprias*, respectivamente), este inventario tardoantiguo de la producción literaria plutarquea atribuido a su hermano recoge los siguientes títulos de tratados o diálogos antiestoicos que no han llegado hasta nosotros: *Sobre lo que depende de nosotros, contra los estoicos* (núm. 154); *Sobre la justicia, contra Crisipo* (núm. 59); *Sobre la experiencia común, contra los estoicos* (núm. 78); *Causas de las oscilaciones (doctrinales) de los estoicos* (núm. 149); *Sobre el primer consecuente, contra Crisipo* (núm. 152).

—el de la Grecia helenística— muy distante ya del mundo grecorromano de los siglos I-II de nuestra era, lo cierto es que mantuvo en su impulso civilizador una continuidad y una vitalidad sorprendentes hasta el final del mundo antiguo. Por eso, como reconocían los propios estoicos contemporáneos de Plutarco, el núcleo esencial de la doctrina profesada por el estoicismo de época romana había sido fijado ya por los maestros del estoicismo antiguo y, entre ellos, era Crisipo y no otro (ni Zenón, el fundador del movimiento, ni su discípulo Cleantes, maestro a su vez de Crisipo) la autoridad indiscutible[2]. Así pues, cuando Plutarco decide medirse directamente con el pensador que dio forma final a la doctrina estoica ortodoxa, no por ello deja de apuntar en no menor medida a los estoicos contemporáneos, contra los cuales estas obras proveen de argumentos a los discípulos de Plutarco y a todos aquellos que, como él, se mueven en la órbita del platonismo y/o de la tradición académica[3].

La crítica de Plutarco al estoicismo es, como dejó sentado Babut hace ya tiempo, una constante verificable, implícita o explícitamente, en una parte sustancial de la vasta producción ensayística de nuestro autor[4]. En cualquiera de sus disertaciones o diatribas —vehículo de popularización de ideales filosóficos—, en sus diálogos y tratados ético-didácticos, así como en sus obras técnicas de filosofía, es posible encontrar numerosos y, a veces, extensos pasajes de

---

[2] Epicteto, *Disertaciones* I 4, 28-30; I 10, 10.

[3] Sobre las relaciones de Plutarco con el estoicismo antiguo y coetáneo, cf. Babut, *Plutarque et le stoïcisme,* París, 1969, págs. 183-238 y 239-270, respectivamente.

[4] Babut, *Plutarque...*, págs. 19-180. Una posición más matizada es la de J. P. Hershbell, «Plutarch and Stoicism», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.5 (1992), 3336-3352.

polémica antiestoica[5], que suelen dar paso a la exposición de sus propios puntos de vista desde una perspectiva platónica abierta a influencias aristotélicas y/o peripatéticas. Ahora bien, los opúsculos antiestoicos de Plutarco reunidos en este volumen están lejos de ser ensayos destinados a un amplio público de lectores, como el que pudieran tener las diatribas populares de Musonio y Epicteto o del propio Plutarco. Se trata en realidad de tratados filosóficos especializados en que la polémica doctrinal, desplegada en un orden no siempre sistemático pero según un método riguroso, apunta necesariamente a un público familiarizado ya con la teoría estoica y otras corrientes de pensamiento, un público directamente comprometido con el rico y tenso debate intelectual que entablaron las principales escuelas filosóficas de la época. Este público no puede ser otro que el de los medios cultivados de las elites políticas e intelectuales de las ciudades y reinos del mundo helenístico y después romano, donde tanto los estoicos antiguos como contemporáneos de Plutarco habían llegado a ser tan influyentes en calidad de consejeros[6]. Es éste el público que acudía a las escuelas de retórica y de filosofía diseminadas por el Imperio romano, el público de formación griega que dirigía el Imperio de los Antoninos.

---

[5] Por ejemplo, en *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*, *Sobre la virtud moral*, *Sobre la cara visible de la luna*.

[6] En su papel de consejeros, los estoicos antiguos promovieron reformas sociales bastante profundas en algunas comunidades: véase A. Erskine, *The Hellenistic Stoa: political thought and action*, Ithaca, N.Y., 1990, caps. 6-8; en otros casos —más frecuentes a partir del contacto con Roma— su actuación pública no sólo no cuestionó la realidad imperial romana, sino que incluso le prestó soporte ideológico: véase G. Puente Ojea, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1974.

No es por ello extraño que en estos tratados monográficos de polémica antiestoica el discurrir de los argumentos exhiba con frecuencia un sesgo técnico y casi profesional que acaso a un lector moderno pueda antojársele prolijo y difícil, pero que sin duda constituía el alimento natural de la controversia filosófica entre las distintas corrientes de pensamiento. Por esa razón, me he visto obligado, en las numerosas y, a veces, extensas notas que flanquean la traducción, a proporcionar al lector moderno lo que Plutarco hurtaba o dejaba implícito a sus lectores bien por motivos polémicos bien por considerarlo sabido: el contexto filosófico original de las doctrinas estoicas atacadas por aquél. Salvo en casos evidentes, no pretendo con ello juzgar la pertinencia o no de la crítica plutarquea en cada ocasión[7], sino tan sólo contribuir en la medida de lo posible a que el lector interesado se forme su propio juicio.

[7] Recientemente, Babut ha sintetizado los aspectos más discutibles del pensamiento estoico que fueron criticados por Plutarco desde una sólida posición polémica: véase D. Babut, «Polémique et philosophie dans deux écrits antistoïciens de Plutarque», *Revue des Études Aciennes* 100 (1998), págs. 35-41.

BIBLIOGRAFÍA[8]

A continuación se ofrecen las referencias completas de los trabajos que han sido de mayor utilidad para la interpretación del texto y la elaboración de las introducciones y las notas. Los trabajos de esta lista citados en las notas aparecen de forma abreviada desde su primera ocurrencia.

I. PLUTARCO Y EL ESTOICISMO

1. *Estudios generales*

D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* París, PUF, 1969.

J. P. Hershbell, «Plutarch and Stoicism», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.5 (1992), 3336-3352.

2. *Los temas y métodos de la polémica antiestoica de Plutarco*

D. Babut, «Polémique et philosophie dans deux écrits antistoïciens de Plutarque», *Revue des Études Aciennes* 100 (1998), 11-42.

---

[8] Véanse también las notas bibliográficas recogidas en las introducciones a los tres opúsculos, que contienen los instrumentos de consulta específicos de cada uno de ellos.

II. BIBLIOGRAFÍA SUCINTA SOBRE EL ESTOICISMO

Sólo se ofrecen aquí los estudios utilizados con más frecuencia en las notas de la traducción. Para una bibliografía más amplia, cf. R. H. Epp (ed.), *Recovering the Stoics. Spindel Conference,* Memphis, TN, 1985, págs. 125-182; A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers,* Cambridge, 1987, II, págs. 491-510; B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics,* Cambridge, 2003, págs. 393-416.

1. *Ediciones, traducciones y comentarios de los fragmentos de los estoicos antiguos*

SVF = H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* vols. I-III, Leipzig, Teubner, 1903-1905; vol. IV, *Index,* compilado por M. Adler, 1924.

A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers, I: Translations of the principal sources with philosophical commentary; II: Greek and Latin texts,* Cambridge, Cambridge UP, 1987.

R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim,* introduzione, traduzione, note e apparati a cura di..., Milán, Bompiani, 2002.

2. *Traducciones al castellano*

Puesto que no existen, que sepamos, traducciones castellanas anteriores a la nuestra ni de *Las contradicciones de los estoicos* ni de *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos,* ofrecemos las versiones castellanas que de los fragmentos de los estoicos se han hecho hasta hoy: allí podrá encontrar el lector interesado la traducción de algunos de los fragmentos transmitidos por Plutarco en sus opúsculos antiestoicos.

A. J. Cappelletti, *Los estoicos antiguos,* introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos, 1996.

A. López Eire, *Diógenes Laercio: los filósofos estoicos*, introducción, traducción y notas, Barcelona, PPU, 1990.

F. Maldonado Villena, *Crisipo. Fragmentos morales*, traducción, introducción y notas, Madrid, Ed. Clásicas, 1999.

M. Sevilla Rodríguez, *Antología de los primeros estoicos griegos*, Madrid, Akal, 1991.

3. *Estudios generales sobre la filosofía helenística y el pensamiento estoico*

K. A. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge-Nueva York, Cambridge UP, 1999.

G. R. Boys-Stones, *Post-Hellenistic philosophy: a study of its development from the Stoics to Origen*, Oxford-Nueva York, Oxford UP, 2001.

E. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, 5.ª ed., París, Vrin, 1962 (1.ª ed., 1910).

—, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París, PUF, 1951.

A. Erskine, *The Hellenistic Stoa: political thought and action*, Ithaca (N.Y.), Cornell UP, 1990.

M. Forschner, *Die Stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.

C. García Gual, M.ª Jesús Imaz, *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Bogotá, Cincel, 1986.

V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, París, Vrin, 1953.

D. E. H. Hahm, *The origins of Stoic cosmology*, Colombus, Ohio State UP, 1977.

B. Inwood, *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge-Nueva York, Cambridge UP, 2003.

A. M.ª Ioppolo, *Opinione e Scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Nápoles, Bibliopolis, 1986.

A. A. LONG, *Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics,* Londres, Duckworth, 1974 = *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos* [trad. P. JORDÁN DE URRIES], Madrid, Alianza Editorial, 1984.

—, *Stoic studies,* Nueva York, Cambridge UP, 1996.

A. A. LONG (ed.), *Problems in Stoicism,* Londres, Athlone Press, 1971.

B. MATES, *Stoic Logic,* Berkeley-Los Ángeles, 1953 = *Lógica de los estoicos* [trad. M. GARCÍA BARÓ], Madrid, Tecnos, 1985.

M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,* Gotinga, 1959 = *La Stoa: storia di un movimento spirituale* [trad. O. DE GREGORIO], I-II, Florencia, La Nuova Italia, 1967.

G. PUENTE OJEA, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua,* Madrid, Siglo XXI, 1974.

A. REYES, *La Filosofía Helenística,* México, FCE, 1965.

J. M. RIST, *Stoic Philosophy,* Cambridge, 1969 = *La filosofía estoica* [trad. D. CASACUBERTA], Madrid, Alianza Editorial, 1992.

S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics,* Princeton, Princeton UP, 1987 (1.ª ed., Londres, Rontledge, 1959).

F. H. SANDBACH, *The Stoics,* Londres, Chatto & Windus, 1975.

M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city,* repr. with a new Foreword by MARTHA C. NUSSBAUM and a new Epilogue by the author, Cambridge-Nueva York, Cambridge UP, 1999 (1.ª ed., 1991).

R. W. SHARPLES, *Stoics, Epicureans and Sceptics: an introduction to Hellenistic philosophy,* Londres-Nueva York, Routledge, 1996.

D. TSEKOURAKIS, *Studies in the terminology of early Stoic ethics,* Wiesbaden, Steiner, 1974.

RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ

LOS ESTOICOS DICEN MÁS DISPARATES QUE LOS POETAS

INTRODUCCIÓN

Con el expresivo título de *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* han transmitido los manuscritos de Plutarco este delicioso *jeu d'esprit* que se burla de las más célebres doctrinas estoicas parangonándolas a las más inverosímiles creaciones de la imaginación poética y mítica de los griegos. El *Catálogo de Lamprias* y la tradición manuscrita recogen esta disertación retórica bajo el mismo título, pero en los códices precede al título la fórmula «Resumen de...», dando a entender que se trata de un compendio de una supuesta versión original más amplia. Si damos crédito a esta información, el título listado en el núm. 79 del Catálogo atribuido a Lamprias correspondería a la obra original de Plutarco, perdida casi en su totalidad. Pero, aun así, es probable que Planudes y sus discípulos no acertaran a interpretar correctamente lo que tenían entre sus manos al calificarlo de «resumen», puesto que, como el lector advertirá desde el principio, el presente texto más bien parece un extracto literal de una parte de la versión original que un compendio de su contenido. Esta sospecha se ve reforzada por el hecho de que los manuscritos de Planudes hayan titulado de forma parecida los dos opúsculos que en la edición planúdea de *Moralia* vienen a continuación del que aquí nos ocu-

pa: *Epítome de la «Comparación de Aristófanes y Menandro»* (perdida) y *Epítome de «La generación del alma en el Timeo».* Ambos textos, en efecto, desmienten el título que les precede, en el primer caso porque las palabras de Plutarco son introducidas por un compilador anónimo con verbos de lengua en tercera persona; en el segundo, porque el cotejo con la versión original del tratado, conservada por nuestros manuscritos, no deja lugar a dudas de que estamos ante un extracto parcial pero continuo del texto de Plutarco [1].

El núcleo temático que, en la versión conservada de nuestro tratado, vertebra las mordaces acusaciones de Plutarco está constituido por la imagen popular y tópica del sabio estoico, que tanto en la Antigüedad grecorromana como todavía hoy se identifica con la figura del hombre impasible ante los reveses de la fortuna (cap. 1), capaz de una metamorfosis milagrosa desde el vicio a la virtud (2 y 4) y que, en medio de la miseria más alienante, se reivindica a sí mismo como el más bello, rico y próspero, el más regio y poderoso de los seres humanos (3 y 5-6). Es de presumir, pues, que en la obra original Plutarco desplegara sus ácidas críticas contra los seguidores del Pórtico sin la pretensión de trascender este marco teórico poco ambicioso, constituido por las célebres y manidas paradojas de los estoicos, destinadas sin duda a un público más amplio y difuso que el de las restantes monografías antiestoicas de nuestro autor.

Con todo, el planteamiento singular de esta disertación retórica no es un indicio suficiente para situar esta obra en la juventud de Plutarco, pues no hay que descartar que en su madurez nuestro autor se deleitara componiendo estos discursos para solaz de sus discípulos y lectores. Es plausible al menos, como han pretendido algunos investigadores [2], considerar esta obrita acaso anterior a *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* si es que la des-

---

[1] Cf. H. Cherniss, *Plutarch's «Moralia». XIII, 2*, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976, págs. 606-608.

[2] Por ejemplo, K. Ziegler, *Plutarchus von Chaironeia = Plutarco* [trad. it. Mª R. Zancan Rinaldini], Brescia, 1965, pág. 154; con ciertas reservas, D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969, pág. 40.

deñosa referencia a las paradojas de los estoicos, contenida en el proemio de ésta última (1060B), refleja la superación de una metodología crítica previamente ensayada por Plutarco en nuestro opúsculo. Pero lo exiguo de la versión parcial que hemos conservado no ayuda en cualquier caso a adelantar una opinión convincente ni sobre esta ni sobre otras cuestiones.

NOTA SOBRE TRADUCCIONES ESPAÑOLAS

Que sepamos, la única traducción al castellano de algunos extractos de esta obrita de Plutarco es la bella versión, enriquecida con comentarios, de Francisco de Quevedo, que fue publicada en Madrid, en el año 1635, bajo el siguiente título: *Epicteto y Phocilides en español con consonantes/ Con el origen de los estoicos y su defensa contra Plutarco y la defensa de Epicuro contra la común opinión*, Madrid, María de Quiñones, 1635. Los extractos plutarqueos de Quevedo se encuentran en la segunda obra, cuyo título completo es: *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica, defiéndese Epicuro de las calumnias vulgares*. De la edición que de esta obra se hizo en Bruselas en 1661 hemos consultado el ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional (R/12037). En ella, el título de la segunda obra es más breve *(Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica)* y los extractos de Plutarco traducidos y comentados por Quevedo se extienden desde la pág. 148 a 158, correspondientes a los siguientes parágrafos de nuestro opúsculo: 1057D8-E4 (*ho dê — análōtos);* 1058B11-C4 (*ek tês — échontas).* Es interesante constatar el hecho de que Quevedo se excusa ante el lector por no extender la defensa de los estoicos contra Plutarco a las tres obras antiestoicas escritas por éste, que aquél conoce y refiere por su título castellano (traducido del latín): *De las repugnancias de los estoicos* (pág. 149); *Compendio del comentario en que se muestra, que los Estoicos escriven cosas más absurdas, que los Poetas* (pág. 149); *De las comunes noticias contra los Estoicos* (pág. 148).

Una edición moderna de esta obra de Quevedo ha sido prometida por E. Acosta Méndez, en su edición de la *Defensa de Epicuro contra la común opinión* de Francisco de Quevedo, Madrid, Tecnos, 1986, pág. LXXI, n. 172. Que sepamos, no ha visto aún la luz.

NOTA SOBRE EL TEXTO

La traducción está hecha sobre el texto griego editado por H. Cherniss, *Plutarch's «Moralia». XIII, 2*, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976, págs. 610-619 (para la tradición manuscrita, véase pág. 609). Nos hemos apartado de la lectura dada por Cherniss en el siguiente pasaje:

	Lectura de Cherniss	*Lectura adoptada*
1058C	⟨τοῦ τῆς ᾿Αμαλθείας κέρατος πάντ᾿ ἀφθόνως⟩ Cherniss	⟨τοῦ τῆς ᾿Αμαλθείας κέρατος⟩ Pohlenz

NOTA BIBLIOGRÁFICA

M. Baldassarri, *Plutarco. Gli opuscoli contro gli Stoici: I: Delle contraddizioni degli Stoici. Gli Stoici dicono cose più assurde dei poeti,* trad., intr. e comm. a cura di..., Trento, Verifiche, 1976.

H. Cherniss, *Plutarch's Moralia, XIII, Part II: 1033A-1086B,* ed. with an Engl. transl. by ..., Londres, Heinemann-Cambridge (Massachusetts), Harvard UP, 1976.

M. Pohlenz, *Plutarchi Moralia, vol. VI fasc. 2,* recensuit et emendavit ..., editio altera quam curavit addendisque instruxit R. Westman, Leipzig, Teubner, 1959.

Raúl Caballero Sánchez

1. El Ceneo de Píndaro[1] solía someter a prueba su cuerpo insensible e indestructible por el hierro —en la inverosímil imaginación de los poetas—, hasta que al final se hundió bajo tierra sin haber recibido una sola herida, «rasgando la tierra con enhiesto pie»[2]. En cambio, el lápita estoico, que ha sido forjado por ellos en el acero de la impasibilidad[3], no es invulnerable ni inmune a la enfermedad ni al dolor, pero resiste sin miedo y sin aflicción, invencible e inviolable cuando es herido, maltratado, torturado, en medio de la ruina de su patria, en medio de padecimientos privados[4]. Y mientras el Ceneo 1057D

[1] Ceneo, que nació mujer, fue transformado por Posidón en un hombre invulnerable y, como tal, tomó parte en la lucha de los lápitas, pueblo de Tesalia, contra los centauros, quienes, como no pudieron herirlo, lo enterraron vivo golpeándole con troncos de abeto. Cf. Apolonio de Rodas, *Argonáuticas* I, 57-64; Ovidio, *Metamorfosis* XII 189-209 y 459-535; Plutarco, *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* 75E.

[2] Píndaro, frag. 167, 2 Snell-Maehler.

[3] La impasibilidad *(apátheia)* del sabio estoico no significa que no pueda albergar afectos buenos y positivos *(eupátheiai)*, que emanan directamente de la disposición racional de su alma; los tres afectos positivos privilegiados por los estoicos son la alegría, la cautela y la buena voluntad, contrapuestos al placer, el miedo y el deseo, respectivamente: cf. *SVF*, III 431-442. Por otro lado, la liberación de las pasiones de que goza el sabio se opone diametralmente a la completa insensibilidad del necio hacia la virtud y el conocimiento: cf. *SVF*, III 448.

[4] Para todos estos casos particulares en que es posible poner a prueba la impasibilidad del sabio estoico, que se mantiene incólume ante los sufrimientos corporales y las mudanzas de la fortuna, cf. *SVF*, III 363, 381,

de Píndaro no resulta herido si es alcanzado, el sabio de los E estoicos, si es encerrado, no está impedido; si es arrojado por un precipicio, no sufre violencia; si es retorcido en el potro, no es torturado; si es mutilado, no recibe daño; si cae por tierra en la palestra, es invencible; si es asediado, es inexpugnable; cuando es vendido como esclavo por los enemigos, es imposible de capturar: no se diferencia en nada de esos navíos en cuyo casco figura la inscripción 'Buen viaje', 'Providencia', 'Salvación' o 'Escolta', pero son arrastrados, hechos pedazos y volcados por las tempestades.

2. El Yolao de Eurípides[5] con una súplica, de estar incapacitado para la acción y fuera de la edad, se volvió de repente joven y fuerte para la batalla. En cambio, el sabio de los estoicos era ayer a un tiempo el más feo y el más vicioso de los hombres, hoy de repente se ha transformado hacia la virtud[6] y F de ser un viejo con arrugas, pálido, y, según Esquilo[7],

un lastimoso carcamal con lumbalgia, desgarrado
por el dolor,

567-588, 591. En un tono jocoso, como el aquí exhibido por Plutarco, véase la historia de Perseo, el discípulo de Zenón, en *SVF,* I 449.

[5] Cf. Eurípides, *Los Heraclidas* 849-863. A una súplica de Yolao, el sobrino e inseparable compañero de Heracles, Zeus y Hebe respondieron concediéndole la juventud por un día para que pudiera castigar a Euristeo, que perseguía implacablemente a los Heraclidas tras la muerte de su padre.

[6] La transformación del hombre necio en sabio, que significa pasar de la más completa miseria a la máxima felicidad, es tan repentina que resulta inadvertida al principio: cf. *infra,* 1058B; Plut., *Las contradicciones de los estoicos* 19, 1042E-1043A y n. 149; *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* 1061E y 1062B-1063C; *Progr. virt.* 75C-76B.

[7] Este fragmento, asignado por Plutarco a Esquilo (y, como tal, recogido por Radt como frag. 361 de su edición y atribuido por Mette a la tetralogía esquílea perdida *Los Heraclidas*, como frag. 111), es reivindicado para Hiponacte por Knox (frag. 58 Knox).

ha pasado a ser un hombre de porte decoroso, de divino aspecto, de bella figura[8].

3. También Atenea suprimió de Odiseo las arrugas de la cara, la calvicie y la deformidad para que tuviera una hermosa apariencia[9]. En cambio, el sabio de esos estoicos, cuyo cuerpo no ha sido abandonado por la vejez sino que incluso ha agregado y acumulado ⟨molestias⟩ adicionales, si se queda —pongamos por caso— corcovado, desdentado, tuerto, no es ni feo ni deforme ni malcarado[10] ⟨***⟩[11]. Pues igual que los escarabajos, según dicen, dan de lado el aceite perfumado y van detrás de los malos olores[12], así también el amor estoico persigue la compañía de los más feos y deformes, pero cuando a causa de su sabiduría mudan a una figura bella y bien proporcionada, les da la espalda[13]. 1058A

4. Entre los estoicos, el hombre que —pongamos por caso— es el más vicioso por la mañana, por la tarde es el

---

[8] Según los estoicos, sólo el sabio es bello en el pleno sentido de la palabra, que no se limita al aspecto físico sino que se extiende a la esfera moral: cf. *SVF*, III 591-592.

[9] *Odisea* VI 229-235, XVI 172-176, XXIII 156-162.

[10] Cf. *supra*, n. 8.

[11] Hay una laguna en los manuscritos que nos ha hurtado la segunda paradoja de este capítulo, relativa a la doctrina estoica del amor (cf. *infra*, n. 13) y precedida quizá por el *exemplum* poético del amor de Nausícaa por el Ulises transfigurado de la *Odisea*.

[12] Para esta comparación, cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 710E; *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1096A.

[13] Precisamente por ser bello y estar ya en posesión de la virtud, el sabio no es amado ni merece serlo, sino que sólo es objeto de amor el joven que tiene una buena disposición hacia la virtud pero que todavía no la ha alcanzado. Sobre esta teoría, cf. PLUT., *Noc. com.* 28, 1072F-1073B y n. 239.

B más virtuoso[14], y, si al acostarse era voluble, ignorante, injusto, intemperante y, ¡por Zeus!, esclavo, pobre e indigente, ese mismo día se levanta transformado en un rey rico y próspero, templado, justo, constante y sabio más allá de la mera opinión[15]. Y no es que haya hecho florecer la barba ni el signo de la pubertad[16] en un cuerpo joven y tierno, sino que, en un alma débil, frágil[17], cobarde e insegura, ha adquirido una inteligencia perfecta, una consumada prudencia, una disposición equiparable a los dioses, una ciencia que trasciende la mera opinión y un hábito inconmovible[18]. Y ello sin que previamente haya cedido su perversidad un palmo de terreno, sino que, de repente, de la peor de las bes-

---

[14] Falta aquí el ejemplo poético que sirve de contrapunto a la doctrina estoica, quizá por tratarse de un compendio. Algunos han supuesto que, en la obra completa, el ejemplo lo proporcionaría la metamorfosis de Ceneo de mujer en hombre (cf. *supra,* n. 1), como sugiere la referencia ulterior a la barba y al vello púbico y el pasaje paralelo de PLUT., *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* 75D-E.

[15] Plutarco parodia el retrato ideal del sabio estoico y su compendio de virtudes, diametralmente opuesto al de los necios, y ridiculiza la teoría de la metamorfosis instantánea que éstos experimentan cuando se transforman en sabios (cf. *supra,* n. 6). Según los estoicos, la verdadera realeza se halla en el sabio, por ser el único que, al hacer uso de la virtud, es dueño de su destino y no da cuenta a nadie de sus acciones morales (*SVF,* III 617-622; cf. PLUT., *Noc. com.* 1060B, *Sobre la paz del alma* 472A). Asimismo, la riqueza verdadera no es la de las grandes haciendas, sino la que otorga la virtud (*SVF,* III 593-598). La condición moral del sabio es constante y estable y, en el plano gnoseológico, trasciende el campo de la opinión al dar su asentimiento sólo a representaciones catalépticas (cf. PLUT., *Contr.* 1056A-B y F, n. 400).

[16] Se trata de una referencia eufemística al vello púbico, designado aquí con el término *hḗbē.*

[17] Cf. PLATÓN, *República* 563d5, *Teeteto* 173a5-7, *Fedro* 239c8-9. Para los estoicos, el alma es débil y frágil, porque es en el alma del necio donde se introduce inopinadamente la virtud.

[18] Para el concepto de 'hábito' en el estoicismo, cf. PLUT., *Contr.* 1050D y n. 291.

tias se ha convertido —poco me falta para decirlo— en una especie de héroe, demon o dios[19]. Pues si uno adquiere la c virtud gracias a la Estoa, es posible decirle:

Pide lo que quieras; que todo será para ti[20].

Produce riqueza, tiene dignidad regia, da buena suerte, hace a las personas afortunadas, libres de toda necesidad y autosuficientes, aunque en su casa no tengan una sola dracma.

5. La fábula poética, manteniendo a salvo su coherencia narrativa, no abandona a Heracles en ninguna parte necesitado de los bienes indispensables, sino que ⟨del cuerno de Amaltea⟩ le manan, como de una fuente, ⟨abundantes frutos⟩ a él y a sus compañeros[21]. En cambio, el que se ha apoderado de la Amaltea estoica se ha vuelto rico pero mendiga a otros su alimento, es rey pero analiza argumentos lógicos

---

[19] Cf. *supra,* n. 6. Para la equiparación del héroe estoico con Zeus, cf. PLUT., *Contr.* 1038C-D y n. 82, 1048D-E y n. 249. Acerca de los démones, cf. PLUT., *Contr.*, n. 308.

[20] MENANDRO, frag. 614, 6 SANDBACH = 537, 6 KOCK.

[21] Según cuenta el mito de la infancia de Zeus en Creta, un día, mientras jugaba con la cabra que le aportaba leche, le rompió un cuerno y se lo regaló a su nodriza la ninfa Amaltea, con la promesa de que estaría siempre rebosante de toda clase de frutos (según otras versiones Amaltea era la propia cabra que amamantaba a Zeus en una gruta del monte Ida, a escondidas de su padre Crono [cf. CALÍMACO, *Himno a Zeus* 6, 47-49]). El cuerno de Amaltea estuvo en poder de varias divinidades ctónicas (Gea, Hades-Plutón, Hermes, el dios fluvial Aqueloo) y llegó a Heracles tras su lucha con el río Aqueloo por la mano de la princesa etolia Deyanira; en este punto se bifurcan las versiones: según la más extendida, Aqueloo ofreció al héroe argivo el cuerno de la abundancia a cambio del suyo propio, que aquél le había arrebatado al transformarse en toro (APOLODORO, II 7, 5); otros autores refieren que la cornucopia no era sino el cuerno del dios-río, que Heracles entregó a unas ninfas y a partir de entonces quedó investido de ese milagroso poder.

a sueldo, y es el único que lo tiene todo pero paga el alquiler
D y compra el pan, pidiendo muchas veces prestado o mendigando a quienes no tienen nada.

6. Asimismo, el rey de los itacenses pide limosna porque quiere ocultar su identidad y hace todo lo posible para ser «semejante a un miserable mendigo»[22], mientras que el seguidor de la Estoa, que se desgañita a voz en grito: «Yo solo soy rey, yo solo soy rico»[23], es visto con frecuencia en puertas ajenas suplicando:

Dale un manto a Hiponacte. Pues me muero de frío
y estoy tiritando[24].

---

[22] *Odisea* XVI 273, XVII 337. A su regreso de Troya, a los veinte años de su partida, esta estratagema, ideada por Atenea, dio a Odiseo la posibilidad de introducirse en su propia casa, infestada de pretendientes de su mujer, Penélope, e identificar a los siervos y siervas desleales antes de precipitar su sangrienta venganza sobre unos y otros.

[23] Cf. *supra*, n. 15.

[24] Hiponacte, frag. 17 Bergk = 24b Diehl = 56 Knox. Cf. Plut., *Noc. com.* 1068B.

SOBRE LAS NOCIONES COMUNES, CONTRA LOS ESTOICOS

INTRODUCCIÓN

1. *Un diálogo terapéutico entre maestro y discípulo*

A diferencia de *Las contradicciones de los estoicos,* el diálogo *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* introduce de lleno al lector en el ambiente filosófico y espiritual de la escuela queronense de Plutarco. Diadúmeno, el personaje protagonista y trasunto literario del autor, se dispone a socorrer a su innominado amigo y discípulo, que ha caído víctima de los demoledores ataques de algunos estoicos contra los antiguos académicos, acusados, al igual que sus seguidores coetáneos, de intentar derribar el edificio sistemático de la filosofía de Crisipo cancelando las nociones comunes y universales que, ancladas en los sentidos como en su suelo natural, constituyen los cimientos más sólidos del conocimiento y la ciencia (1058E-1059C)[1]. Cuando la filosofía se convierte en una medicina del alma, el poder curativo de la palabra y la demanda de tratamiento devienen las dos vertientes, activa y pasiva, de la relación bipolar entre maestro y discípulo, como bien pone de mani-

---

[1] Para la definición de 'noción común' en la teoría del conocimiento estoica, cf. *infra* 1084F-1085B y n. 403; *Las contradicciones de los estoicos,* n. 130.

fiesto Plutarco en el arranque de este diálogo. Aún más, si es preciso acudir en defensa de las posiciones propias frente a los ataques de los adversarios, que en ocasiones llegaban a ser especialmente agresivos y hacían mella en el espíritu de quienes, como el amigo de Diadúmeno, no se encuentran sino en los inicios de su carrera filosófica y tienden a prestar oídos ingenuos a las doctrinas ajenas. Frente a la agitación espiritual de su interlocutor, la inconmovible tranquilidad de Diadúmeno está garantizada por la firme convicción de que el mundo fenoménico es inasible y no constituye asiento sólido de ningún sistema doctrinal. Así pues, si las nociones comunes, que derivan naturalmente de los sentidos, no abren la vía a ningún conocimiento seguro, los ataques de los estoicos no pueden conseguir su propósito y quedan neutralizados de antemano.

Desde este presupuesto de partida, cercano a los métodos de la nueva Academia de Arcesilao y Carnéades[2], el protagonista del diálogo está en condiciones de hacer la apología de sus principios frente a las acusaciones de los estoicos, como le ha pedido su amigo. El escepticismo gnoseológico de la Academia no se precipitaba en la inacción y en la imposibilidad de cualquier conocimiento y, por tanto, era capaz de dar sus propias respuestas a los retos de la vida sin verse por ello abocado a construir una ciencia de pretensiones dogmáticas[3]. Sin embargo, el camino elegido por Diadúmeno para hacer frente a los estoicos en este diálogo será otro: en consonancia con el método crítico de los académicos, acusará a la Estoa de hacer exactamente lo mismo que ésta les reprocha, es decir, de eliminar y desvirtuar las nociones comunes que, como criterio infalible de verdad y claridad, sustentan el edificio de la ciencia y el conocimiento humanos. Así lo hace el protagonista del diálogo en su respuesta a los requerimientos angustiados de su interlocutor (1059C-F) y cuando por fin le da a elegir entre la defensa o la acu-

---

[2] Cf. *Las contradicciones de los estoicos*, notas 45 y 50.

[3] Es mérito de D. Babut (*Plutarque, Œuvres Morales, «Sur les notions communes, contre les Stoïciens»*, París, 2002, págs. 11-12) haber advertido en qué consistía el camino positivo de la crítica neoacadémica de las nociones comunes: véase *Las contradicciones de los estoicos*, n. 62.

sación que acaba de esbozar (1059F-1060A). Pero para entonces el discípulo ya está convencido: quiere disfrutar de ver a los estoicos ser acusados del mismo delito que ellos imputan a los académicos porque, de este modo, se desmorona el edificio de la filosofía del Pórtico y las acusaciones que le han hecho anteriormente se revelan privadas de todo fundamento.

Un planteamiento polémico como el recién esbozado, que concentra sus cargas de profundidad sobre el núcleo mismo de la epistemología estoica, podría quizá por su mayor complejidad hacer pensar en una cronología algo más reciente de este diálogo respecto de *Las contradicciones de los estoicos*. Pero, como hemos dicho en la introducción a este tratado, nada definitivo puede afirmarse en este punto. Hay temas comunes a ambos opúsculos que, lejos de delatar influencias unidireccionales, prestan tan sólo la materia doctrinal de la controversia y se desarrollan en función del propósito particular de cada obra. En cuanto a la cronología absoluta del presente diálogo, valgan las consideraciones de Babut expuestas en la introducción recién mencionada.

2. *La estructura del diálogo*

La forma dialogada de este opúsculo es más aparente que real. De hecho, lo que el lector se encuentra desde el capítulo cuarto es un monólogo continuo de Diadúmeno interrumpido muy pocas veces por su amigo para pedirle aclaraciones terminológicas y conceptuales o que se detenga más en un argumento o bien pase directamente a otro. Al igual que *Las contradicciones de los estoicos*, este diálogo carece de epílogo formal. Por lo demás, los procedimientos de engarce entre capítulos —con su preferencia por las asociaciones de ideas y las breves digresiones— son similares a los que encontramos en aquel tratado, como podrá el lector comprobar en el siguiente esquema[4].

[4] Véase la excelente paráfrasis de H. Cherniss, *Plutarch's «Moralia», XIII, 2*, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976 págs. 630-655. Igual que en la introducción de *Las contradicciones de los estoicos* figuran en cursiva los elementos de transición entre los distintos capítulos.

I. 1-3. EL PLANTEAMIENTO EPISTEMOLÓGICO DE LA POLÉMICA ACADÉMICA CONTRA LAS NOCIONES COMUNES.

1. Los *académicos* contra las *nociones comunes* de los *estoicos:* ataques del Pórtico a la Academia.
2. La respuesta de Diadúmeno: los *estoicos* (con Crisipo a la cabeza), únicos trangresores de las *nociones comunes*.
3. La *polémica contra las nociones comunes:* crítica de las paradojas de los estoicos o denuncia de la contradicción entre las nociones comunes y las doctrinas estoicas.

II. 4-5. LA CONFORMIDAD CON LA NATURALEZA EN EL ESTOICISMO: LA NOCIÓN COMÚN DE NATURALEZA.

4. La *conformidad con la naturaleza* y las cosas conformes a la naturaleza: la doctrina de la *apropiación*.
5. La *Naturaleza* como indiferente y la doctrina de la *apropiación*.

III. 6-12. LA ÉTICA DEL *SABIO* Y LA CONDUCTA DEL *NECIO:* NOCIONES COMUNES DESMENTIDAS POR LOS HECHOS.

6. La equivalencia axiológica de las *acciones rectas* y la crítica de Crisipo a los elogios de ciertos efectos accidentales de la virtud.
7. La actitud contradictoria del *sabio* estoico ante los *bienes* y los *indiferentes:* indiferencia ante los bienes (aprehensiones) y afán nada indiferente por las cosas indiferentes (salud, riqueza, etc.).
8. La *firmeza inmutable* del hombre *sabio:* el tránsito apático de la desdicha a la felicidad; la inutilidad del progreso hacia la virtud; la indiferencia hacia la virtud de un solo instante.
9. El *sabio inconsciente de serlo* y la doctrina de la *perceptibilidad del bien moral*.
10. La *conducta del hombre necio* en el estoicismo: pesimismo teórico (el *progreso hacia la virtud* como ámbito extramoral del comportamiento humano) y optimismo prác-

tico (discriminación real de grados de progreso entre los hombres).

11. El *suicidio razonable del sabio* y la *permanencia del necio en la vida:* renuncia al *bien* por lo *indiferente* y apego a lo *indiferente* a costa del *bien.* Ejemplos: Heráclito y Ferecides; Odiseo; el perro-rey de los etíopes.

12. La inversión de papeles entre el *mal* y lo *indiferente* en el sistema estoico: los *indiferentes* relegados al último lugar; los *males* promocionados por delante de los indiferentes.

IV. 13-20. La *utilidad de la generación del mal* en el mundo.

a) 13-15. La utilidad de la generación del mal en su *dimensión cósmica.*

13. La *compenetración recíproca del bien y del mal* desde una perspectiva cósmica. Ejemplos.

14. La parábola de Crisipo para ilustrar la utilidad de la generación del mal en el mundo: los versos satíricos y burlescos de la *comedia de Dios.*

15. La *utilidad del mal* en lo *celeste y divino;* la *utilidad del mal* y la *promoción del bien moral en el mundo:* el pesimismo moral de Crisipo.

b) 16-18. El *bien* y el *mal* y la prudencia: crítica del argumento lógico de la *utilidad del mal.*

16. [Interludio dialogado]. El *bien* y el *mal* y la *prudencia* como *ciencia de los bienes y los males.*

17. La *prudencia,* causa final de la *generación de los bienes y los males.* La conflagración universal: existencia de la prudencia sin necesidad del mal. La prudencia como ciencia de bienes y no-bienes.

18. La *prudencia* como *intelección y existencia del bien,* sin necesidad de la existencia del mal. El ejemplo inverso de los estoicos.

c) 19-20. La utilidad de la generación del mal en su *dimensión humana.*

19. Los *ejemplos disuasorios del vicio:* ¿cantidad o calidad de su *valor paradigmático?*
20. La *utilidad del vicio para el necio:* inutilidad de las cosas indiferentes. La *utilidad del vicio para el sabio:* inutilidad de todo cuanto no se necesita (inversión de las nociones comunes de necesidad y carencia).

V. 21-24. LA *UTILIDAD* Y EL *BENEFICIO* COMO PRIVILEGIO EXCLUSIVO DE LOS HOMBRES SABIOS: REPERCUSIONES EN LOS CONCEPTOS ESTOICOS DE COHERENCIA RACIONAL Y DE BIEN.

21. La *utilidad* y el *beneficio* en los servicios prestados entre los *necios.*
22. [Interludio dialogado]. a) El *beneficio* y la *amistad* de los hombres *sabios* (1068F-1069A); b) El *beneficio* de los estoicos y la *coherencia racional* estoica como *selección* de cosas que no aportan ningún *beneficio* con vistas a la felicidad (los *indiferentes).* Ejemplos (1069A-E).
23. La *coherencia racional* de la *tradición académico-peripatética* y la *coherencia racional estoica:* contradicción entre teoría y práctica en la evaluación de las *cosas conformes a la naturaleza (indiferentes).*
24. Las implicaciones de esta contradicción en la *noción común de bien*: *autosuficiencia* del bien pero *sacrificio del bien a costa de lo indiferente* (en el suicidio razonable del sabio).

VI. 25-27. EL FIN DE LA VIDA: EL PAPEL DE LAS COSAS CONFORMES A LA NATURALEZA *(INDIFERENTES).*

25. La jerarquía de los *bienes (fines y medios)* y los males.
26. La doctrina del *fin de la vida:* la *selección racional de las cosas conformes a la naturaleza* y la *obtención de las cosas conformes a la naturaleza.* [Interludio dialogado]. Ejemplos de la medicina. La *inversión de los medios y los fines.*

27. El *argumento circular* de Crisipo acerca del fin de la vida y sus críticas a Aristón sobre la *indiferencia* como bien supremo. [Interludio dialogado]. La definición de la *coherencia racional* estoica: *circularidad* entre *disposición racional y fin de la vida*. [Interludio dialogado]. La *circularidad de la definición estoica del fin de la vida:* ser racional en la selección de las cosas que tienen valor para ser racional.

VII. 28-29. DE LA ÉTICA A LA FÍSICA.

28. La doctrina del amor en el estoicismo [Interludio dialogado]: paradigma de los embrollos y confusiones conceptuales y terminológicas de las nociones comunes de los estoicos.
29. Recapitulación de la *doctrina ética*. La renuncia a tratar de la Dialéctica.

VIII. 30. METAFÍSICA DE LOS ESTOICOS: LOS PROBLEMAS LÓGICOS DE LA NOCIÓN DE 'TODO' EN LA FÍSICA ESTOICA.

IX. 31-36. LOS *DIOSES* DE LOS ESTOICOS.

a) 31-33. *Teología*. Los *atributos* de la noción común de Dios.
31. La *indestructibilidad y eternidad* de lo divino. Zeus imperecedero y los dioses perecederos de los estoicos. La conflagración universal: Crisipo y Cleantes.
32. La *providencialidad* de lo divino. Los dioses de los estoicos, dispensadores de cosas indiferentes.
33. La *felicidad* y la *virtud* de los dioses. *Zeus* y el sabio estoico, equiparables en virtud y en felicidad. El pesimismo moral y el optimismo cósmico de los estoicos.
b) 34. *Teodicea*. *Zeus* como *principio del mal* en el mundo.
c) 35-36. DOCTRINAS FÍSICAS RELACIONADAS CON EL PAPEL DE *ZEUS* EN LA *CONFLAGRACIÓN UNIVERSAL*.
35. La noción común de *semilla* y *Zeus* como *fuego seminal* del Universo en expansión continua.

36. *Zeus* en la conflagración universal: dos cualidades en una única sustancia *(Zeus-mundo* y *Zeus-Providencia* en el *fuego etéreo).*

X. 37-43. LOS CONSTITUYENTES DE LA *REALIDAD FÍSICA*: LA MEZCLA Y EL 'CONTINUUM' ESPACIO-TEMPORAL.

37. La teoría de la *mezcla total:* la *compenetración recíproca* de los cuerpos.
38. La negación de las *partes últimas de los cuerpos.* [Interludio dialogado]. La *continuidad ilimitada* del espacio.
39. El problema de las *partes últimas de los cuerpos* en la *aporía democrítea del cono:* cuerpos desiguales y superficies ni iguales ni desiguales.
40. El *contacto entre los cuerpos:* la noción de *límite incorpóreo.*
41. La *continuidad ilimitada del tiempo:* la imposibilidad del presente.
42. La *división del tiempo en pasado y futuro* y la fragmentación de las *acciones:* la acción pasada sin comienzo y la acción futura sin final.
43. La *divisibilidad infinita del espacio-tiempo* y la *aporía* zenoniana del *movimiento.*

XI. 44-47. LAS *COSAS REALES* COMO *ENTIDADES CORPÓREAS.*

44. Los *géneros de la realidad:* las categorías estoicas y la *aporía del crecimiento.* Ejemplos.
45. El *alma,* sede de innumerables *cuerpos y seres vivos.*
46. El problema de la *generación del alma.*
47. Las *nociones comunes* y la *naturaleza corpórea del alma.*

XII. 48-50. LOS PRINCIPIOS Y LOS ELEMENTOS COMO *CONSTITUYENTES ÚLTIMOS DE LA REALIDAD.*

48. Las aporías de las nociones estoicas de *principio y elemento: Dios y la materia.*
49. La doctrina de los cuatro *elementos:* elementos activos y pasivos.

50. La *materia* como sustrato de las *cualidades* y las cualidades corpóreas de los estoicos.

El plan compositivo de este diálogo es bastante más fácil de aprehender que el de *Las contradicciones de los estoicos*. La división temática acorde con los tópicos de la filosofía estoica es idéntica, así como la decisión de suprimir la Lógica. Así pues, el diálogo se compone de una primera parte introductoria (I) y de dos secciones casi exactamente iguales dedicadas al examen de la doctrina ética (II-VI) y física (VIII-XII) de los estoicos. La sección VII sirve de transición entre las dos partes: es una recapitulación de la ética del Pórtico y, al mismo tiempo, una renuncia a internarse en la Dialéctica.

Finalmente, la diferencia más llamativa entre *Las contradicciones de los estoicos* y nuestro diálogo reside en que aquí la mayor parte de los argumentos relacionados con la Teodicea ha sido insertada en la sección ética: a Plutarco le interesa, en efecto, destacar las implicaciones éticas y no sólo cósmicas de la controvertida tesis estoica de la utilidad de la generación del mal en el mundo y por ello no ha esperado a la Física para introducir este tema, como ha hecho en el primer tratado, donde este argumento se abordaba desde la óptica de las graves y absurdas consecuencias que, en su opinión, desencadenaba en la doctrina estoica de la Providencia divina.

3. *Plutarco y las nociones comunes: hacia la superación de las paradojas de los estoicos*

Es opinión corriente entre algunos comentaristas de este diálogo[5] suponer que la finalidad última de Plutarco al escribirlo era la de criticar las doctrinas más importantes del estoicismo por su carácter absurdo y paradójico. Esta interpretación está fundada en una definición imprecisa de 'noción común' en los siguientes términos: «opinión universalmente admitida», o «concepto sanciona-

[5] Cf. M. Baldassarri, *Plutarco. Gli opuscoli contro gli Stoici*, Trento, 1976, I, pág. 25; M. Zanatta, *Plutarco. Le contraddizioni degli Stoici*, Milán, 1993, págs. 5-6.

do por el sentido común». Y, así, el propósito de esta obra no sería otro que denunciar las paradojas de los estoicos y demostrar que el conjunto de la doctrina ética y física de Crisipo constituye un atentado integral contra el sentido común. Vendría, pues, a insertarse este diálogo en la tradición de opúsculos consagrados a ridiculizar las paradojas de los estoicos, como, por ejemplo, el tratado homónimo de Cicerón.

Pero en el diálogo de Plutarco las cosas son, desde luego, más complejas. En primer lugar, la definición antedicha de noción común en absoluto responde a la realidad de nuestros testimonios conservados de los estoicos. Para éstos las nociones comunes, aun siendo conceptos universales que surgen de los sentidos y son depositados en el alma como sedimento natural del conocimiento humano, no por ello se identifican necesariamente con las opiniones admitidas por toda la humanidad. Muy al contrario, la mayor parte de tales opiniones no encubren más que los prejuicios y errores que en la mayoría de los seres humanos ha engendrado una educación perversa y una tiranía de valores que entroniza supuestos bienes como la riqueza y la fama y denigra bienes verdaderos como la virtud anónima de un mendigo[6]. Así pues, nada tiene de extraño que muchas de las nociones comunes defendidas por los estoicos aparezcan ante la mayoría de la gente como paradojas absurdas e ininteligibles: tan profunda ha sido la desviación de los valores imperantes respecto de los criterios naturales de verdad que los estoicos desvelan por medio de las nociones comunes. A Crisipo y sus seguidores les divertía reconocer que las nociones comunes semejaban paradojas extravagantes y Plutarco es plenamente consciente de ello cuando por propia iniciativa sugiere implícitamente a su amigo no convertir el análisis de las nociones comunes en un examen rutinario de las paradojas de los estoicos, un tema manido hasta la extenuación por una pléyade de autores (1060A-B).

---

[6] Sobre la doctrina de la 'perversión' o *diastrophḗ*, cf. Diógenes Laercio VII 89 = *SVF*, III 228, así como las fuentes primarias citadas por Cherniss, *Plutarch's «Moralia»*..., págs. 625-626, nota b.

Plutarco persigue ir más allá en su crítica del sistema estoico porque está convencido de que, en el Pórtico, la aplicación práctica de las nociones comunes en el terreno concreto de la ética[7] contradice y cuestiona precisamente esos conceptos universales que constituyen el suelo natural de toda la doctrina. Así pues, la intención de Plutarco, al menos desde el punto de vista programático, es denunciar las innegables contradicciones existentes entre las principales nociones comunes de los estoicos y las doctrinas éticas y físicas que de ellas se desprenden. Se trata de una perspectiva de algún modo similar a la adoptada en *Las contradicciones de los estoicos,* pero, mientras que allí Plutarco colocaba frente a frente afirmaciones literales o casi literales de Crisipo, en este diálogo la investigación trata de desenmascarar la falta de articulación interna entre la base epistemológica de la ciencia estoica y el conjunto de su sistema doctrinal, entretejido de afirmaciones claramente divergentes con aquélla. Así, por ejemplo, en los capítulos cuarto y quinto la noción común de naturaleza, tasada por los estoicos entre las cosas indiferentes, no concuerda con la definición del fin de la vida en los términos de 'vida conforme a la naturaleza'; o, en el capítulo sexto, la noción común de 'equivalencia axiológica de todas las acciones rectas' se ve impugnada por la opinión de Crisipo de que no todas estas acciones son merecedoras de elogio. Esta línea de ataque contra las nociones comunes de los estoicos es dominante en el examen de la ética estoica y, aunque decae en el repaso de las doctrinas físicas, no desaparece del todo: prueba de ello es, por ejemplo, el capítulo 40, donde Diadúmeno destaca las contradicciones existentes entre las prenociones de los estoicos sobre los cuerpos y los incorpóreos y su doctrina del contacto recíproco entre los cuerpos.

Ahora bien, no todas las nociones comunes de los estoicos se definen por su neta oposición al sentido común. En algunos casos, los propios seguidores de Crisipo estaban dispuestos a reconocer la existencia de nociones universales compartidas por toda la huma-

[7] Epicteto, *Disertaciones* I 22, 1-5 y 9. Cf. Babut, *Plutarque, Œuvres Morales. «Sur les notions communes...»*, págs. 17-20.

nidad y que resultaban igualmente válidas como fundamento de sus propias doctrinas. Por ejemplo, en el capítulo 24 la noción común de bien se define por una serie de atributos que, a juicio de Diadúmeno, concitan de inmediato el *consensus omnium;* lo cierto es que si se analiza de cerca cada uno de esos atributos, nos daremos cuenta de que constituyen al mismo tiempo los rasgos definitorios del bien estoico. De igual manera, en la sección teológica los atributos de la divinidad configuran una noción universal de Dios unánimemente aceptada incluso por los propios estoicos, que de forma expresa se adhieren a ella (capítulos 31-33). En ambos casos, Plutarco puede despachar la incongruencia de ciertas teorías de Crisipo con estas nociones universales afirmando que los estoicos no sólo subvierten las nociones comunes, sino también las suyas propias[8]: en efecto, la contradicción flagrante que Diadúmeno descubre entre tales doctrinas y las nociones comunes revierte gravemente contra el Pórtico, pues, si el asiento epistemológico universal de sus doctrinas es negado una y otra vez por éstas, son sólo éstas las que quedan desacreditadas al atreverse a cuestionar una *communis opinio* que ellos mismos exhiben como criterio de autoridad.

Igual que el anterior, este método crítico está íntimamente ligado al planteamiento general enunciado en el proemio. Sin embargo, quizá por ese deslizamiento hacia el *consensus omnium* que los estoicos avalan como fundamento de algunas de sus doctrinas, Plutarco se siente a veces tentado, particularmente en el examen de la Física estoica, a internarse en la crítica unilateral de las paradojas estoicas, y ello sin tener en cuenta si esas doctrinas extravagantes que denuncia Diadúmeno por atentar contra el sentido común son divergentes o no con las nociones comunes de los estoicos. En la mayoría de los casos, de hecho no ocurre así: Plutarco subraya la disarmonía entre una doctrina estoica y el sentido común pero olvida que tal contenido doctrinal, por paradójico que pueda parecer, sí reposa sobre una noción común postulada abiertamente por los estoicos. Así, por ejemplo, que las virtudes, las artes y actividades

[8] Cf. 1061B-C, 1065D-E, 1068D, 1070B-C (cap. 24), 1071D, 1073C, 1074E (cap. 31).

de nuestra psique sean cuerpos e incluso seres vivos concentrados en el principio rector del alma, por más que parezca absurdo y contrario al sentido común, es un axioma estoico perfectamente coherente con la psicología 'corporealista' de Crisipo (capítulo 45). Sean cuales sean los motivos por los que Plutarco se pliega ocasionalmente a la crítica convencional de las paradojas de los estoicos, el hecho es que, al hacerlo, se aparta del programa filosófico y literario que inspira el plan de este diálogo. Que ello ocurra sobre todo en la última parte evidencia quizá que ciertas nociones físicas en sí mismas son tenidas por Plutarco como inmediatamente universales y, desde esa óptica, las doctrinas de los estoicos son repudiables únicamente desde el flanco de las paradojas: esto se ve especialmente bien en los tres últimos capítulos de la obra (48-50), donde Plutarco contrapone el concepto universal de principio y elemento a las doctrinas estoicas de los principios y los elementos sin preocuparse un ápice de definir los límites semánticos que los estoicos establecían entre ambas nociones.

NOTA SOBRE EL TEXTO

Esta traducción está hecha sobre el texto griego editado por H. Cherniss, *Plutarch's «Moralia». XIII, 2*, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976, págs. 660-873 (para la tradición manuscrita, véanse págs. 656-659). Nos hemos apartado de la lectura dada por Cherniss en los siguientes pasajes:

	Edición de Cherniss	*Lectura adoptada*
1059A	ἐνίσταντο Cherniss	ἠντίασαν Pohlenz
1059D	πλὴν Καίσαρος ἐκείνου Dübner	περὶ Καίσαρος ἐκείνου *codd.*
1059D	μηδένα νήφοντα *codd.*	μηδένα ⟨ἄλλον⟩ νήφοντα Xylander
1059D	ἀορίστως Wyttenbach	ὦ ἄριστε *codd.*

	Edición de Cherniss	Lectura adoptada
1060A	ὡς σπερμάτων ἀνα⟨βλαστεῖν⟩	ὥσπερ ἐπιβαθρῶν ἀνα⟨βαίνειν⟩ POHLENZ
1063D	ἀνθρώποις *codd.*	ἄνθρωποι POHLENZ
1064B	⟨δύσμορφον⟩ CHERNISS	⟨θηρίου⟩ BABUT
1064C	πάντα HARTMAN	ταῦτα *codd.*
1064D	διδοῦσι, [καὶ] POHLENZ	διδοὺς καὶ MADVIG
1066C	ἤ τι δὴ POHLENZ	ἔτι δὲ *codd.*
1066C	⟨ἢ ἔστιν⟩ CHERNISS	⟨ἢ ἀρετή γ'⟩ BABUT
1066C	οὐχ ⟨οὕτως ἐναργὲς καὐτοῖς ὄναρ ἰδεῖν⟩ ὥσπερ CHERNISS	οὐχ ὥσπερ *codd.*
1066C	εὔχρηστος CHERNISS	εὐχρήστου REISKE
1067E	τὰ πολλὰ *codd.*	πάμπολλα BABUT
1067E	ταῦτα τῆς κακίας *codd.*	ταῦτα ⟨τὰ⟩ τῆς κακίας BABUT
1070C	ἀρχῶν KRONENBERG	ἀφορμῶν POHLENZ
1071D	ἀλλὰ ⟨πέττειν τὴν τροφὴν⟩ ἕνεκα WYTTENBACH	ἀλλὰ ἕνεκα *codd.*
1072B	ETAIPOΣ. τί οὖν ἀγαθόν ἐστιν; ΔΙΑΔΟΥΜ. οὐδὲν ἀλλ' ἢ φρόνησις. ETAIPOΣ. τί δ' ἡ φρόνησις; ΔΙΑΔΟΥΜ. οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἀγαθῶν ἐπιστήμη. ETAIPOΣ. Πολὺς οὖν ὁ Διός Κόρινθος ἐπὶ τὸν λόγον αὐτῶν ἀφῖκται. ΔΙΑΔΟΥΜ. Τὴν γὰρ ὑπέρου περιτροπήν, ἵνα μὴ σκώπτειν δοκῇς, ἔασον· καίτοι κτλ. WYTTENBACH	(ΔΙΑΔΟΥΜ.) τί οὖν ἀγαθόν ἐστιν; οὐδὲν ἀλλ' ἢ φρόνησις. τί δ' ἡ φρόνησις; οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἀγαθῶν ἐπιστήμη. Πολὺς οὖν ὁ Διός Κόρινθος ἐπὶ τὸν λόγον αὐτῶν ἀφῖκται. ETAIPOΣ. Τὴν γὰρ ὑπέρου περιτροπήν, ἵνα μὴ σκώπτειν δοκῇς, ἔασον. ΔΙΑΔΟΥΜ. καίτοι κτλ. ἔασον· SANDBACH

	Edición de Cherniss	*Lectura adoptada*
1074E	πεισθέντας Pohlenz	μεθέντας Wyttenbach
1075D	⟨ὡς ἡγεμονικὸν⟩ Cherniss	⟨αὐτὰ συνεργοῦντ'⟩ Pohlenz
1075E	τῶν πραγμάτων *codd.*	τῶν κεκραγμάτων Madvid
1079B	βράττει Cherniss	προάγει Wyttenbach
1079D	ἐξ ⟨ἁπλῶν μήτ' ἐξ οὐχ ἁπλῶν⟩ Cherniss	ἐξ ⟨***⟩ *codd.*
1080A	⟨ταύτας νοεῖσθαι σῴζει τὸν κῶνον, ἐλέγχεται φάσκων·⟩ Cherniss	⟨τὰς ἐννοίας ὁ Δημόκριτος ἀποφαίνεται, ταὐτὸν αὐτὸς πάσχει γράφων·⟩ Babut
1080E	ἀλλήλων, οὐ Cherniss	⟨οὐχ⟩ ὅλα ὅλων οὐ⟨δὲ⟩ Wyttenbach
1080F	τῷ Giesen	καὶ *codd.*
1082A	τό θ' ὑπάρχον Bury	τοῦ ὑπάρχοντος *codd.*
1082C	⟨ζῶντα. ''καὶ⟩ Cherniss	Σωκράτη, ''⟨ἀλλ'⟩ Bernardakis
1082E	κατὰ τὸ πρότερον ⟨πρότερον κινουμένων⟩ Cherniss	κατὰ τὸ πρότερον *codd.*
1083A	⟨πρότερον⟩ Cherniss	⟨διὰ⟩ Pohlenz
1083C	⟨τὸν αὐτὸν ὅμως δὲ διπλᾶ καίπερ⟩ Cherniss	⟨κατέχοντα τὸν αὐτὸν καίπερ⟩ Babut
1083D	⟨ποιότης⟩ Wyttenbach	⟨ἰδίως ποιὸν⟩ Babut
1084B	τόπον ⟨δὲ⟩ τούτοις Amyot	τόπον ⟨οἰκεῖον⟩ τούτοις Babut
1084B	ἕνα *codd.*	ἕνα ⟨δὲ⟩ Wyttenbach
1084B	συνέχοντας Sandbach	νοῦν ἔχοντα ⟨καὶ⟩ Rasmus
1085A	ἐντὸς Kronenberg	ἐν τοῖς *codd.*

	Edición de Cherniss	*Lectura adoptada*
1085D	⟨ὡς οὐσίας μὲν μὴ σώματος δ' οὔσης⟩ CHERNISS	⟨ὡς στοιχείου καὶ οὐσίας οὔσης⟩ BABUT
1086A	χωρίζειν BERNARDAKIS	χωρίζει *codd.*

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A continuación se ofrecen las referencias completas de los trabajos que han resultado de mayor utilidad para la interpretación del texto y la elaboración de las introducciones y las notas. Los trabajos de esta lista citados en las notas aparecen de forma abreviada desde su primera ocurrencia.

1. *Ediciones, traducciones y comentarios*

D. BABUT-M. CASEVITZ, *Plutarque. Œuvres Morales. Tome XV, 2.ª partie. Traité 72. «Sur les notions communes, contre les stoïciens»,* texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par D. Babut, París, Les Belles Lettres, 2002 (en las notas, citada como BABUT, *Commentaire...).*

M. BALDASSARRI, *Plutarco. Gli opuscoli contro gli Stoici. II: Delle nozioni comuni, contro gli Stoici*, trad., intr. e comm. a cura di..., Trento, Verifiche, 1976.

Les Stoïciens, textes traduits par É. BRÉHIER, édités sous la direction de P.-M. SCHUHL, París, Gallimard, 1962 *(Des notions communes, contre les Stoïciens,* págs. 134-183).

H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia, XIII, Part II: 1033A-1086B,* ed. with an Engl. transl. by ..., Londres, Heinemann-Cambridge (Massachusetts), Harvard UP, 1976.

M. POHLENZ, *Plutarchi Moralia, vol. VI fasc. 2,* recensuit et emendavit ..., editio altera quam curavit addendisque instruxit R. WESTMAN, Leipzig, Teubner, 1959.

2. *Los temas de la filosofía estoica en «Sobre las nociones comunes, contra los estoicos»*

V. Goldschmidt, «Ὑπάρχειν et ὑφιστάναι dans la philosophie stoicienne», *Revue des Études Grecques* 85 (1972), 331-344.
D. E. Hahm, «Chrysippus' solution to the Democritean dilemma of the cone», *Isis* 63 (1972), 205-220.
A. A. Long, «Carneades and the Stoic *telos*», *Phronesis* 12 (1967), 59-90.

Raúl Caballero Sánchez

1058E 1. AMIGO. A ti, Diadúmeno, es natural que te traiga sin ningún cuidado si alguien piensa que vuestro filosofar es F contrario a las nociones comunes[1]. Después de todo, tú reconoces dar poca importancia incluso a las percepciones sensibles, y son éstas las que —por lo visto— han dado lugar a la mayor parte de las nociones[2], que tienen su base y asiento en la confianza otorgada a los fenómenos[3]. Yo, en

[1] Para el concepto de 'noción común' en la teoría del conocimiento estoica, cf. *infra,* cap. 47, 1084F-1085B y n. 403; PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos,* n. 130.

[2] En efecto, no todas las nociones comunes anclan sus raíces en las percepciones sensibles: véase *infra* (1070C) la distinción entre las nociones morales, que provienen en última instancia de las 'prenociones instintivas' (cf. PLUT., *Contr.*, n. 130), y las que, en sentido estricto, se configuran en nuestra mente a partir de la experiencia inmediata del mundo fenoménico (como las nociones de frío/ caliente, duro/blando, etc.). Además, entre estas últimas, no todas las impresiones dan lugar directamente a las nociones comunes, sino que algunas se configuran indirectamente mediante diversas operaciones mentales, como la analogía, el aumento o la disminución, la transposición: cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 52-53 = *SVF,* II 87; CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* III 33 = *SVF,* III 72 (pág. 17, 27-29).

[3] Cf. CIC., *Académicos posteriores* I 42 = *SVF,* I 60 (pág. 18, 29-36). Precisamente, esa confianza en los fenómenos de la experiencia sensible era el motivo principal que atrajo contra los estoicos las críticas de los filósofos académicos, en especial de Arcesilao y Carnéades, quienes cuestionaban la hipótesis de que las representaciones fueran aprehensibles. Cf. PLUT., *Contr.*, n. 53, n. 62, n. 398; *Contra Colotes* 1123 D-F, 1124 B.

cambio, sumido como estoy —al menos así me lo parece a mí— en un desconcierto persistente e insólito, acudo a ti por 1059A
si pudieses curarme sin dilación, ya sea con argumentos ya con conjuros ya con algún otro medio de consuelo, si es que lo conoces. En tal estado de conmoción y trastorno, ya lo ves, he quedado por culpa de ciertos estoicos, que por lo demás son excelentes personas y ¡por Zeus! buenos e íntimos amigos míos, pero que hacia la Academia muestran una agresividad demasiado cruel y hostil. Ellos salieron al paso de mis objeciones, que eran de poca importancia y estaban expresadas respetuosamente, con una actitud —no voy a mentir— constructiva y amable, pero de los antiguos académicos[4] opinaron y hablaron con furia desatada, diciendo que eran unos sofistas, una plaga para quienes se dedican a la filosofía, unos devastadores de doctrinas construidas metódicamente y muchos calificativos más increíbles que éstos[5]. Al final, se lanzaron en tropel hacia las nociones[6], con- B
tra las cuales, según creían, los seguidores de la Academia dictaminaban de hecho una suerte de cancelación y rescisión

[4] El contexto inmediatamente posterior deja claro que los «antiguos académicos» aquí mencionados son los primeros representantes de la Academia escéptica, Arcesilao y Carnéades (cf. *supra*, n. 3). Debe tenerse en cuenta que la cronología dramática del diálogo entre Diadúmeno y su pupilo es contemporánea de la fecha de composición del tratado (cf. *Introducción*, pág. 353).

[5] Para un muestrario exhaustivo de las acusaciones de los estoicos contra el método académico de la suspensión del juicio y sus recursos dialécticos, cf. PLUT., *Contr.*, cap. 10, 1036A, D-E, 1037B.

[6] A lo largo de este tratado, Plutarco designa las 'nociones comunes' con los vocablos *énnoia* y/o *prólēpsis* en singular o en plural, acompañado o no del adjetivo *koinós*. En muy pocos pasajes, hay una distinción semántica entre ambos términos (como parece ser el caso de 1059B-C: cf. *infra*, n. 10), que Plutarco, no obstante, conocía: cf. PLUT., *Contr.* 1041E-F y n. 130.

de contrato[7]. Luego, uno de ellos dijo que, en su opinión, Crisipo había nacido después de Arcesilao y antes de Carnéades no por casualidad sino a causa de la Providencia de los dioses[8], pues el primero de ellos dio comienzo a la violación e infracción de la experiencia común[9], mientras que el segundo fue el más vigoroso adversario entre los académicos. Por lo menos Crisipo, al nacer en medio, con sus escritos polémicos contra Arcesilao levantó de paso una muralla frente a la habilidad dialéctica de Carnéades, dejando en favor de la percepción sensorial muchas tropas de refuerzo, como si se aprestase para un asedio, y eliminando por completo la confusión relativa a las prenociones y a las nocio-
c nes[10], al describir de forma articulada cada una de ellas y

---

[7] Al derogar y cancelar las nociones comunes, como quien rescinde los contratos de propiedad *(sýnchysis)* y procede a una redistribución de tierras *(anadasmós),* los académicos subvierten el edificio filosófico metódicamente construido por los estoicos. Para la metáfora político-jurídica explotada aquí por Plutarco, cf. PLUT. *Tiberio Graco* 9, 3.

[8] Para la cronología de Crisipo, cf. PLUT., *Contr.*, n. 5; para la cronología relativa de Arcesilao y Carnéades y la posición intermedia de Crisipo en la polémica entre estoicos y académicos, cf. *Ibidem,* n. 50, n. 398.

[9] Sobre el concepto de experiencia común, cf. PLUT., *Contr.* 1036C-1037A y n. 51.

[10] Acerca de la relación entre las prenociones y las nociones comunes en el pensamiento estoico, cf. PLUT., *Contr.* 1041E-F y n. 130 y véase F. H. SANDBACH, «Ennoia and Prolēpsis in the Stoic Theory of Knowledge», en LONG (ed.), *Problems...,* págs. 22-37. Como sugieren LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...,* II, pág. 247, la «confusión relativa a las prenociones y a las nociones» no afecta a la articulación interna de ambos conceptos en el sistema de Crisipo (véase el título de la primera división del discurso ético en el catálogo de las obras crisipeas: *Sobre la articulación de las nociones éticas,* en DIÓG. LAERC., VII 199 = *SVF,* II 16 [pág. 8, 28]), sino a la descripción y ejemplificación del contenido de cada una de ellas (nociones o prenociones: para Plutarco es lo mismo), aspecto éste en el que las distintas escuelas se habían cruzado acusaciones recíprocas

colocarlas en el lugar que le pertenece. Así que los que quieren de nuevo derribar y violentar los hechos de la experiencia no consiguen ninguno de sus propósitos, sino que quedan en evidencia cuando recurren a las argucias y a los sofismas. Por esta clase de argumentos he quedado yo completamente abrasado desde esta mañana temprano, y necesito remedios que extingan este incendio y eliminen, como si de una fiebre se tratara, la perplejidad de mi alma.

2. DIADÚMENO. Te ha pasado quizá más o menos lo mismo que a mucha gente. Si los poetas te persuaden cuando dicen que la antigua Sípilo encontró la destrucción a causa de la Providencia de los dioses, que así castigaban a Tántalo[11], debes creer a tus amigos de la Estoa, cuando sostienen D
que también a Crisipo lo ha producido la naturaleza no por casualidad sino a causa de la Providencia, porque tenía necesidad de destruir la vida volteándola de arriba abajo. Pues no ha nacido ningún ser con mayor talento natural para ese cometido, sino que, así como Catón decía del célebre César que nadie ⟨más⟩, estando sobrio y en su sano juicio, se había acercado a la carrera política con el fin de arruinar el Estado[12], así me parece a mí que ese hombre ha puesto su mayor

(véase, para la prenoción o noción de Dios en el estoicismo y el epicureismo, PLUT., *Contr.* 1051D-F y n. 316).

[11] Para esta versión del castigo de Tántalo, que traía aparejada la destrucción de la ciudad de Sípilo, cf. FERECIDES DE ATENAS, frag. 38 JACOBY; ANTONINO LIBERAL, 36, 3. Versiones racionalizadas de este mito, en las cuales la desaparición de Sípilo es explicada por causas naturales, las ofrecen ESTRABÓN I 3, 17; PLINIO EL VIEJO, II 205.

[12] Cf. SUETONIO, *Vida de los doce césares* I 53. Ni en la biografía de Catón ni en la de César ha explotado Plutarco este dicho de Catón el Joven, que QUINTILIANO (VIII 2, 9) ponderó como especialmente apropiado para César, quien, con su política, dio el golpe de gracia a la agonizante República romana.

empeño y habilidad en destruir y derribar la experiencia común[13]. Así lo testimonian en persona, al menos en cierta medida, los que veneran al maestro, cuando polemizan contra él acerca del 'Mentiroso'[14]. En efecto, mi muy buen amigo, negar con esa facilidad suya que una proposición
E conjuntiva, constituida por enunciados contradictorios, sea falsa[15], y viceversa, sostener que en ciertos razonamientos,

---

[13] Cf. PLUT., *Contr.* 1036B-C y n. 50, n. 52: los propios estoicos presumen de la superioridad de los argumentos de Crisipo contra la experiencia común, comparados con los de Arcesilao. En este pasaje, en cambio, el reconocimiento de la habilidad dialéctica de Crisipo es tan sólo implícito y no es incompatible con una polémica de los seguidores de Crisipo con su propio maestro a propósito del argumento Mentiroso (cf. *infra,* n. 14).

[14] Desde que fue forjado por el filósofo megárico Eubúlides de Mileto en abierta polémica con Aristóteles (cf. DIÓG. LAERC., II 109), el argumento 'Mentiroso' atrajo la atención de las distintas escuelas, empeñadas en encontrar una solución satisfactoria a esta paradoja que aún hoy sigue interesando a los lógicos. No se ha transmitido una formulación unívoca del argumento en ninguna de nuestras fuentes, sino que éste ha de ser reconstruido inductivamente a partir del testimonio de CICERÓN *(Lúculo* 95-98) y de Plutarco. Cicerón atribuye a Crisipo, quien dedicó al menos siete tratados a intentar resolver el argumento (cf. DIÓG. LAERC., VII 196-197 = *SVF,* II 15 [págs. 7, 34-41 y 8, 1-3 & 6]), la siguiente versión del Mentiroso: «si dices que estás mintiendo y dices la verdad, entonces estás mintiendo», formalmente calcada de un argumento tan irreprochable como el siguiente: «si dices que es de día y dices la verdad, entonces es de día». El absurdo estaba servido: ¿cómo es posible que el que dice: «Yo miento», pueda mentir y decir la verdad al mismo tiempo? (cf. PS.-ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Comentario a las 'Refutaciones sofísticas' de Aristóteles,* pág. 171, 18-20 WALLIES). Esto supondría que la conclusión del argumento sería a la vez verdadera y falsa, es decir, violaría el principio básico de la dialéctica estoica de que todo enunciado es o verdadero o falso *(SVF,* II 952-955).

[15] Plutarco nos da pistas sobre la posición de Crisipo en torno al Mentiroso: aun siendo contradictorias, ninguna de las dos premisas del argumento, que adoptan la forma de una conjunción (si *a* y *b),* es falsa. Véase el título de uno de los tratados que Crisipo dedicó a este problema: *Contra*

que tienen premisas verdaderas y deducciones válidas, son verdaderos también los enunciados contradictorios con sus conclusiones[16], ¿qué noción de la demostración, qué prenoción de la prueba no destruye? El pulpo, dicen, devora sus propios tentáculos en invierno[17], pero la dialéctica de Crisipo, al suprimir y amputar sus miembros más importantes y sus propios principios[18] ¿cuál de las restantes nociones ha dejado libre de sospecha? Pues seguro que no piensan[19] que los pisos altos de su edificio doctrinal son firmes y estables, si los cimientos no se mantienen en pie y contienen elementos de confusión y perplejidad de tal magnitud. Pero, así F como los que tienen el cuerpo cubierto de fango o polvo

los que sostienen que las premisas del Mentiroso son falsas (Dióg. Laerc., VII 197 = *SVF,* II 15 [pág. 8, 6]).

[16] La validez formal del argumento estaba fuera de toda duda para Crisipo, pero de ello no extraía el corolario que Plutarco deduce aquí (a saber: que es verdadera la conclusión del argumento y el enunciado contradictorio de ésta), sino que zanjaba la cuestión afirmando que se trataba de un enunciado desprovisto de significado: cf. Cic., *Lúc.* 30 y 96; *Papiro de Herculano* 307, frag. 3, col. 10n = *SVF,* II 298a (págs. 106, 37-107, 2); véase J. Barnes-S. Bobzien-M. Mignucci, «Logic», en Algra-Barnes-Mansfeld-Schofield (eds.), *The Cambridge History...,* págs. 167-170) El reproche de Cicerón es más matizado: ¿cómo se puede rechazar la conclusión de un silogismo formalmente válido? (Cic., *Lúc.* 30 y 96-98). Para otras posibles interpretaciones de la solución aportada por Crisipo a esta aporía, véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...,* I, pág. 229.

[17] Esta creencia la tenemos documentada por primera vez en Hesíodo, *Trabajos y Días* 524-525. Se refiere a ella Aristótimo, uno de los personajes del tratado plutarqueo *Sobre la inteligencia de los animales* (965E), pero más adelante Fédimo niega la veracidad de la historia (978F). Asimismo, en el frag. 72 Sandbach, Plutarco, basándose en Aristóteles, *Historia de los animales* 591a4-6, afirma que no son los pulpos los que devoran sus propios tentáculos en invierno, sino que éstos son roídos por los cangrejos.

[18] La comparación de la dialéctica estoica con el pulpo es un motivo ya presente en Carnéades: cf. frag. T 9a Mette = Estobeo, II 2, 20.

[19] Los estoicos.

piensan que quien les toca y restriega no trata de quitarles sino de contagiarles lo que les causa irritación[20], así los estoicos inculpan a los académicos y piensan que éstos tienen la culpa de los delitos en que aquéllos, como bien se lo demuestran, tienen las manos manchadas. Porque, al menos en lo tocante a las nociones comunes, ¿quiénes sino ellos las
1060A distorsionan más? Pero, si quieres, dejemos a un lado las acusaciones que se les podría hacer a los estoicos, y defendámonos de los reproches que nos hacen a nosotros[21].

3. Am. A mí me parece, Diadúmeno, que hoy me he vuelto un hombre tornadizo y voluble. Pues hace un momento me presentaba aquí, abatido y desorientado, pidiendo un discurso de defensa, pero ahora estoy por cambiar de idea y tomar partido por la acusación, pues quiero disfrutar de la venganza que supone ver a esos hombres ser imputados en el mismo delito que nos reprochan a nosotros, el de practicar la filosofía en contra de las nociones y las prenociones comunes que, en su opinión, constituyen algo así como la pasarela de ⟨embarque⟩ en la escuela y convierten a ésta en la única que está de acuerdo con la naturaleza.

Diad. Entonces, ¿debemos dirigirnos primero hacia los tópicos de su doctrina, de sobra conocidos y proclamados a
B los cuatro vientos, que ellos mismos, admitiendo sin rubor su extravagancia, llaman precisamente paradojas[22], esto es,

---

[20] Para la correcta intelección de este símil, cf. Plut., *Cómo sacar provecho de los enemigos* 89D.

[21] La apología que se dispone a desarrollar Diadúmeno, pero que será dejada a un lado a petición de su compañero, se expresaría en unos términos similares a los que ha reflejado Plutarco en *Contr.* 1037C y n. 62.

[22] Sobre las 'paradojas' de los estoicos, así bautizadas por los propios escolarcas del Pórtico, cf. *SVF*, I 281 (Zenón) y 619 (Cleantes); Cic., *Las paradojas de los estoicos*, Proemio 4; *Lúc.* 44 y 136 = *SVF*, III 599; *Del supr. bien y del supr. mal* IV 74. Los estoicos reconocían sin rubor que sus

aquello que dicen de «sólo reyes, sólo ricos y bellos, sólo buenos ciudadanos y jueces»?[23]. ¿O prefieres que dejemos estas cosas para el mercadillo de las baratijas insulsas, y que hagamos el examen de la doctrina fijándonos en aquellos temas que tocan más de cerca el núcleo de su pensamiento y han sido objeto de una discusión rigurosa?

AM. A mí me gusta más esta idea. ¿Pues quién no está ya saturado de las refutaciones que se hacen contra aquellas paradojas?

4. DIAD. Pues bien, examina ya, en primer lugar, si es en sí mismo acorde con las nociones comunes el principio siguiente[24]: que están en acuerdo racional con la naturaleza[25]

---

paradojas atentaban quizá contra el sentido común, pero que, en cualquier caso, no contradecían las nociones comunes, pues proporcionan criterios de verdad garantizados por la naturaleza y no se confunden necesariamente con la opinión de la mayoría (*dóxa*): cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* XI 22 = *SVF*, III 75 (pág. 18, 26-27).

[23] Para la convicción estoica de que sólo el sabio es bello, sólo él es rey y sólo él tiene riquezas, cf. PLUT., *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1057F-1058D y n. 8, n. 15. En cuanto a la condición de ciudadano y juez exclusiva del sabio, cf. *SVF*, I 222; III 332 (pág. 81, 31-32), 612; CIC., *Supr. bien supr. mal* IV 74.

[24] Este capítulo ha sido objeto de un análisis minucioso en CABALLERO SÁNCHEZ, «*Oikeíōsis* en Plutarco»..., págs. 110-114.

[25] 'Vivir en acuerdo racional con la naturaleza' es el fin de la vida preconizado por los estoicos, esto es, el bien más alto al que puede aspirar el ser humano: cf. *infra*, 1060D y PLUT., *Contr.* 1033C y n. 9. Plutarco establece unilateralmente un paralelismo entre la fórmula estoica del fin de la vida, el acuerdo racional con la Naturaleza Común o Universal *(koinè phýsis)*, y las 'cosas conformes a la naturaleza' (cf. *infra*, n. 26), que constituyen el objeto inmediato de los primeros impulsos de todos los seres vivos en su proceso de adaptación al entorno. En realidad, el estoicismo juega con el término 'naturaleza' *(phýsis)* en tres niveles de significación: a) estadio instintivo del desarrollo, propio de la infancia y de la vida animal en general, en que perseguimos las 'cosas conformes a la naturaleza'; b)

los que consideran indiferentes las cosas conformes a la na-
C turaleza[26] y creen que ni la salud ni la buena forma ni la belleza ni la fuerza son elegibles ni beneficiosas ni ventajosas[27] ni constituyen elementos integrantes de la perfección acorde con la naturaleza[28], y que no son rechazables ni per-

---

conducta razonable del ser humano adulto, en que nos inclinamos hacia la realización de 'actos apropiados' (cf. PLUT., *Contr.*, n. 63) y seguimos una pauta natural de comportamiento, aun cuando todavía no hemos llegado a la plenitud en el ejercicio de la razón; c) realización plena de la recta razón, o sea, de la virtud: ésta es la cúspide del *iter naturae*, que sólo los sabios coronan y que armoniza la naturaleza del individuo con la Naturaleza Universal, el microcosmos con el macrocosmos. Si tenemos en cuenta la polisemia del vocablo *phýsis* en el sistema estoico, se viene abajo la acusación que Plutarco desarrolla en este capítulo, al refundir todos los niveles semánticos de la naturaleza estoica en una acepción unívoca, que descarta todo desarrollo evolutivo de la personalidad. El capítulo siguiente, estrechamente vinculado a éste, parte del mismo concepto reduccionista de la naturaleza estoica.

[26] Las 'cosas conformes a la naturaleza' *(tà katà phýsin:* cf. *SVF,* III 140), que Plutarco enumera en este capítulo, son indiferentes *(adiáphora*: cf. *SVF,* III 117 y PLUT., *Contr.*, n. 20), en el sentido de que no contribuyen a la felicidad, esto es, a la plena realización de la virtud. Pero, asimismo, son indiferentes 'preferidos' (cf. *SVF,* III 122 y 127; PLUT., *Contr.*, n. 28), en el sentido de que son dignas de ser aceptadas y constituyen el objeto de una selección racional, en tanto que 'materia' de la virtud (cf. *infra,* 1069E).

[27] En el estoicismo, estos atributos son exclusivos de la virtud, que el sabio alcanza cuando conduce su vida por el camino de la recta razón. Esta 'recta razón' *(orthòs lógos),* que guía nuestra conducta moral, es la misma Razón o Naturaleza Universal que gobierna el mundo y que los estoicos designaban con heterónimos como 'Dios/Zeus', 'Providencia' o 'Destino': cf. DIÓG. LAERC., VII 87-88. Es obvio, pues, que para los estoicos la razón no era indiferente.

[28] La 'perfección o plenitud *(teleiótēs)* acorde con la naturaleza' es el tercer y último estadio del camino que conduce al ser humano desde los primeros instintos naturales hasta la virtud. Puesto que, en este proceso de maduración personal, los estadios anteriores quedan superados y eclipsados por la virtud, una vez que ésta es alcanzada, los estoicos mantenían

judiciales sus contrarios, es decir, mutilaciones, dolencias, deformidades, enfermedades. Y afirman que la naturaleza nos hace instintivamente ajenos hacia estos defectos y propensos hacia aquellas ventajas[29], siendo también esto perfectamente contrario a la noción común, puesto que la naturaleza nos hace instintivamente propensos hacia las cosas que no son convenientes ni buenas y ajenos hacia las que no son malas ni dañinas[30]. Y, lo que es más grave, hasta tal punto propensos hacia unas y ajenos hacia otras que, si no alcanzamos las primeras y nos caen en suerte las segundas, nos D quitamos la vida razonablemente y renunciamos a vivir[31].

5. Yo creo que también es contrario a la noción común decir aquello de que, mientras que la naturaleza es en sí misma indiferente, el supremo bien es estar en conformidad

---

que las cosas conformes a la naturaleza constitutivas de los dos primeros estadios (el bienestar físico y las acciones apropiadas, respectivamente) no eran elementos 'integrantes' *(symplērōtiká)* de la felicidad, como sostenían peripatéticos y académicos cuando incluían en la definición del bien supremo los bienes corporales y exteriores (cf. *infra,* 1069F), sino que las virtudes se bastaban a sí mismas para colmar o completar *(symplēroûn)* ese estado de perfección moral *(SVF,* III 106-107).

[29] Se trata de los tecnicismos típicos de la doctrina estoica de la 'apropiación' *(oikeíōsis),* que en este pasaje preside la tendencia natural del ser humano hacia las cosas conformes a la naturaleza privativas de cada uno de los estadios de la vida descritos *supra,* n. 25. Como es natural, Plutarco se centra en el primer peldaño de la vida instintiva y denuncia la quiebra del nexo entre naturaleza y felicidad una vez que las cosas conformes a la naturaleza, específicas de aquel estadio, son superadas y declaradas indiferentes. Acerca de la doctrina de la *oikeíōsis,* cf. PLUT., *Contr.* 1038B-C y notas 75-77.

[30] Semejantes reproches dirige CICERÓN a los estoicos en *Del supr. bien y del supr. mal* IV 43 y 78.

[31] Sobre el suicidio racional del sabio, cf. *infra,* 1063C-1064C y PLUT., *Contr.* 1042C-E y n. 145.

con la naturaleza[32]. Pues no sería valioso seguir los dictados de la ley ni obedecer a la razón si no fuesen algo valioso y civilizado la ley y la razón. Y esto, al fin y al cabo, tiene poca importancia. Pero, como ha escrito Crisipo en el libro primero de *Sobre la exhortación a la filosofía,* la vida feliz reside únicamente en vivir de acuerdo con la virtud, «mientras que las demás cosas —dice[33]— no tienen nada que ver con nosotros ni contribuyen a ese fin», entonces no sólo no es indiferente la naturaleza, sino insensata y estúpida, puesto que nos hace instintivamente propensos hacia aquellas cosas
E que nada tienen que ver con nosotros[34]. Y también nosotros somos insensatos al considerar que la felicidad consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza, cuando la naturaleza nos guía hacia aquellas cosas que no contribuyen en nada a la felicidad. Sin embargo, ¿qué es más acorde con la noción común sino el hecho de que, igual que las cosas dignas de elección tienen que ver con una vida beneficiosa, así las cosas conformes a la naturaleza con una vida conforme a la naturaleza?[35]. Pero ellos no se expresan en esos términos, sino que, tras instituir como fin de la existencia la vida con-

---

[32] Plutarco malinterpreta el pensamiento estoico al considerar la naturaleza en sí misma como indiferente, cuando, en realidad, indiferentes son las cosas conformes a la naturaleza enumeradas en el capítulo anterior (cf. *supra,* n. 26). Para los estoicos, la naturaleza no es indiferente en su tercera acepción (cf. *supra,* n. 27): de ahí que vivir de acuerdo con la naturaleza sea el objetivo último de la vida.

[33] *SVF,* III 139 (pág. 34, 11-12). Cf. PLUT., *Contr.* 1041E, 1048A-B.

[34] Cf. *supra,* n. 29.

[35] Para los estoicos, sólo hay un bien elegible por sí mismo: la virtud, que se pluraliza en la jerarquía de las virtudes del sistema ético. Sólo éstas proporcionan beneficio para el ser humano, mientras que las cosas conformes a la naturaleza, en cuanto indiferentes, son 'aceptables' o 'dignas de ser tomadas' *(lēptá),* pero nunca 'dignas de ser elegidas' *(hairetá):* cf. *supra,* 1060C; *infra,* 1070A; PLUT., *Contr.* 1045F.

forme a la naturaleza, de las cosas conformes a la naturaleza piensan que son indiferentes.

6. No menos contraria a la noción común es la doctrina de que ⟨el hombre⟩ sensato y prudente no tiene una actitud equivalente hacia las acciones equivalentes, sino que a unas no les da ninguna importancia, mientras que por otras esta- F
ría dispuesto a soportar y padecer cualquier penalidad, aunque no haya ninguna diferencia, ni grande ni pequeña, entre éstas y aquéllas[36]. Ellos afirman que para aquél[37] es lo mismo ⟨abstenerse castamente de Lais o Friné[38] o resistir con valor una amputación o una cauterización que soportar con valor la picadura de una mosca o rechazar⟩ castamente a una vieja moribunda, pues en ambos casos cumple acciones rectas por igual[39]. Sin embargo, estarían dispuestos incluso a morir por las primeras, en la idea de que son brillantes y heroicas, pero sería vergonzoso y ridículo estar orgullosos de las segundas. Y hasta Crisipo afirma en su tratado *Sobre* 1061A
Zeus y en el libro tercero de *Sobre los dioses* que es obtuso, absurdo y fuera de lugar elogiar cierta clase de efectos accidentales de la virtud, como, por ejemplo, que uno haya so-

[36] Plutarco se refiere a la doctrina estoica de la igualdad de las acciones rectas y de los errores morales, que ha sido tratada en el cap. 13 de *Contr.*: cf. 1038C, 1038F-1039A y n. 80. En lo sucesivo, Plutarco retoma los mismos ejemplos y el mismo tratamiento de dicha doctrina, tal como allí ha sido desarrollada.

[37] Esto es, para el sabio estoico.

[38] Sobre estas dos célebres prostitutas de la Grecia clásica, cf. PLUT., *Contr.*, n. 91.

[39] Es preciso tener en cuenta que, para los estoicos, el sabio actúa *siempre* virtuosamente, ya se trate de acciones heroicas ya de gestos prácticamente involuntarios: sólo una aguda enfermedad o, a veces, una borrachera pueden eventualmente apartar al sabio de las rectas acciones: cf. ESTOB., II 7, 11g, 11-20 = *SVF,* I 216 (pág. 52, 25-33).

portado con valor la picadura de una mosca o se haya abstenido castamente de una vieja moribunda[40]. ¿No es entonces su filosofía contraria a las nociones comunes, si están de acuerdo en que ninguna acción es más bella moralmente que aquellas que se avergüenzan de elogiar? Porque ¿en qué medida es elegible o cómo es aceptable aquello que no es digno ni de elogio ni de admiración hasta el punto de que incluso a quienes elogian y admiran ese tipo de acciones los tienen por obtusos y extravagantes?

B 7. Pero te parecerá, pienso yo, aún más contrario a la noción común que el hombre prudente no se preocupe de los bienes más preciados ni cuando están ausentes ni cuando están presentes, y que su actitud hacia esos bienes sea la misma que hacia las cosas indiferentes, tanto en el empeño que ponen en ellas como en su administración. Porque, sin duda, todos

cuantos recogemos el fruto de la anchurosa tierra[41]

concebimos como elegible, bueno y útil aquello cuya presencia nos proporciona una ganancia y cuya ausencia una especie de carencia y apetito, y como indiferente aquello por lo que nadie se tomaría ningún trabajo, a no ser para diver-
C tirse o pasar el rato[42]. En efecto, no tenemos ningún otro in-

---

[40] Este pasaje parafrasea y refunde dos citas literales de Crisipo que Plutarco ha extractado en Plut., *Contr.* 1038F-1039A.

[41] Simónides, frag. 37, 24-25 Page. Cf. Plut., *Sobre la paz del alma* 470D, *Sobre el amor fraterno* 485C y *Charlas de sobremesa* 743F.

[42] Una vez sentadas las definiciones universales de aquello que es «elegible, bueno y útil» y de aquello que es indiferente, Plutarco tratará de demostrar en este capítulo que las nociones comunes del bien y de los indiferentes que preconiza el estoicismo contradicen tales definiciones. En efecto, aunque los estoicos consideran un bien supremo el conocimiento

dicio para diferenciar entre el hombre laborioso y el que se afana en trabajos estériles, por muy ajetreado que esté en sus ocupaciones, si no es que éste último se esfuerza por cosas inútiles e indiferentes, mientras que aquél lo hace para obtener algún fin conveniente y ventajoso[43].

Pero esos estoicos, por supuesto, mantienen lo contrario. Para ellos, en efecto, el hombre sabio y prudente, aun encontrándose en medio de muchas aprehensiones y recuerdos de aprehensiones[44], considera que pocas tienen que ver con él, y, al no estar preocupado de las demás, piensa que no gana más ni menos por recordar que el año pasado tuvo la aprehensión de que Dión estornudaba o de que Teón jugaba a la pelota[45]. Y eso que en el sabio toda aprehensión y recuerdo, al tener seguridad y firmeza, es al instante ciencia y D
un bien no ya importante, sino el más importante[46].

---

científico fundado en aprehensiones firmes y seguras, tienen por completamente indiferentes muchas de las aprehensiones del sabio; y, a la inversa, pese a estimar indiferentes la salud, la integridad de los sentidos y la riqueza, respecto de ellas se conducen como si fueran bienes indispensables. En opinión de nuestro autor, cuando equiparan la noción común de bien con la de indiferente y viceversa, los estoicos subvierten una y otra por igual.

[43] Cf. *infra*, 1069B.

[44] Sobre la 'aprehensión' en la epistemología estoica, cf. PLUT., *Contr.*, n. 53.

[45] Los nombres de Dión y Teón suministraron a los estoicos un arsenal de ejemplos típicos en sus tratados y discursos: PLUTARCO se hace eco de ellos *infra*, 1076A y en *Cuestiones romanas* 271E. Tanto los sabios como los necios son susceptibles de asentir a una representación aprehensible o 'cataléptica', pero los sabios no se preocupan de muchas aprehensiones porque son aprehensiones de cosas indiferentes, que no contribuyen en nada a la felicidad.

[46] La ciencia, en tanto que aprehensión firme y segura, imposible de ser derribada por la razón, es privativa del sabio (cf. *SVF*, II 90) y, en ese sentido, constituye un bien puro y sin mezcla: cf. *SVF*, III 101 (pág. 24, 35-36) y 112 (pág. 26, 38-41). Pero, aun siendo capaz de muchas aprehen-

¿Es que entonces si, de forma similar, le falta la salud, le falla algún órgano sensorial o pierde su fortuna, se despreocupa y considera que ninguna de esas situaciones tiene que ver con él?[47]. ¿O bien paga la factura del médico cuando se pone enfermo[48], zarpa, con la intención de lucrarse[49], hacia la corte de Leucón, el soberano del Bósforo, o emigra a la de Idantirso de Escitia[50], como dice Crisipo, y si pierde algún órgano sensorial ni siquiera soporta seguir con vida?[51]. ¿Cómo es que, entonces, no reconocen que su filosofía es contraria a las nociones comunes, si se toman tanto empeño y dedicación por las cosas indiferentes, pero ante los bienes importantes muestran indiferencia, tanto si están presentes como si no lo están?

---

siones, el sabio concede importancia únicamente a aquellas que cimientan la «ciencia del bien y del mal y de lo que no es ni bueno ni malo» y dan contenido a la sabiduría práctica por excelencia *(phrónēsis)*, suelo de la virtud. A su vez, el conocimiento moral deriva directamente de la sabiduría teorética *(sophía)*, fuente inapreciable de aprehensiones para el sabio: cf. PLUT., *Contr.*, n. 26.

[47] Aunque Plutarco se esfuerza en hacerlos pasar por bienes, los casos mencionados a continuación son ejemplos típicos del comportamiento recomendado al sabio en la gestión de las 'cosas preferidas' (cf. PLUT., *Contr.*, n. 28), ya se trate de ventajas corporales (salud e integridad de los sentidos) ya de ventajas externas (riqueza). A excepción de Aristón de Quíos (cf. *Ibidem)*, ningún estoico negó la importancia de las cosas preferidas como materia de la vida virtuosa del sabio, pero sin que tal importancia supusiera nunca una dependencia respecto de aquéllas.

[48] Crisipo ha expresado de forma inequívoca la necesidad de que el sabio se preocupe de su salud en no pocos pasajes: véase a título de ejemplo PLUT., *Contr.* 1047E.

[49] Para los fines lucrativos del sabio estoico, cf. PLUT., *Contr.* 1043E y n. 164.

[50] Sobre Leucón e Idantirso, cf. PLUT., *Contr.* 1043B-D y n. 155.

[51] Una grave enfermedad es uno de los motivos razonables para el suicidio del sabio estoico: cf. *infra,* 1063C-1064C; PLUT., *Contr.*, cap. 18, 1042C-E y n. 145.

8. Pero también es contraria a las nociones comunes aquella opinión de que ningún ser humano se alegra cuando de los mayores males pasa a estar entre los mayores bienes. Y, sin embargo, es esto lo que le sucede al sabio de esos estoicos[52]. En efecto, tras haber pasado de la cima del vicio a la cima de la virtud, tras haber escapado a la vida más miserable al tiempo que ha adquirido la más dichosa, no da ninguna muestra patente de alegría ni le entusiasma ni conmueve una transformación de tal magnitud, a él que se ha apartado de toda infelicidad y perversidad y ha alcanzado una segura y firme plenitud de bienes[53]. E

Es contrario a la noción común que el mayor de los bienes consista en ser inquebrantable y firme en los juicios, pero no tenga necesidad de él quien avanza hacia la cima del progreso moral[54] ni se preocupe por él una vez que la ha alcanzado, sino que muchas veces ni siquiera mueva un dedo F

---

[52] Porque el sabio estoico no es de inmediato consciente de la metamorfosis moral que en él se ha operado cuando pasa del vicio a la virtud: cf. *infra* 9, 1062B-E; Plut., *Contr.*, cap. 19, 1042E-1043A y n. 149. Además, el sabio estoico no es partícipe de la alegría del común de los mortales; como sostiene Babut *(Commentaire...*, pág. 148, n. 95), la alegría *(chará)*, con ser un afecto positivo y racional específico del sabio (cf. *Los estoicos dicen más disparates que los poetas*, n. 3), no siempre es concomitante de la acción recta: cf. Plut., *Contr.* 1046D.

[53] Plutarco parodia esta metamorfosis en *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1058B.

[54] Esta afirmación nace del ensamblaje de dos tesis de Crisipo: a) quienes hacen progresos en la virtud no son para los estoicos menos necios que los que están sumidos en el vicio (cf. *infra*, cap. 10, 1062E-1063C); b) los necios no tienen necesidad de nada, puesto que de nada hacen un uso útil y provechoso: cf. *infra*, cap. 20, 1068A-D; Plut., *Contr.* 1038A y n. 73. Como apunta Cherniss *(Plutarch's Moralia...*, pág. 683, n. c), Plutarco interpreta esa aseveración como si el que progresa en la virtud debiera renunciar a su posesión aun siendo consciente de que carece de ella.

precisamente por esa seguridad y firmeza, que consideran un bien grande y perfecto[55].

Pues bien, los estoicos no sólo hacen tales afirmaciones, sino que además de éstas sostienen también aquello de que la adición de tiempo no acrecentará el bien, sino que, inclu-
1062A so si uno se hace prudente por un solo instante, en nada será inferior su felicidad a la de quien ha practicado la virtud durante toda su vida y en ella ha vivido dichosamente hasta el final[56]. Sin embargo, tras haber defendido estas posiciones con tanta vehemencia, afirman a su vez que no hay ninguna ganancia en una virtud poco duradera[57]: «Porque, ¿de qué sirve la prudencia si sobreviene cuando uno está a punto de naufragar o de ser despeñado? ¿De qué si Licas se transformara y pasara del vicio a la virtud cuando era proyectado por Heracles como por una honda?»[58]. Así pues, estas afirmaciones son propias de gente que no sólo practica la filosofía en contra de las nociones comunes, sino que incluso

---

[55] Este párrafo sirve de transición desde el tema inicial acerca del sabio que no se da cuenta de su sabiduría hasta el motivo que cierra el capítulo, a saber: que no es preciso molestarse en adquirir una sabiduría poco duradera. Las últimas palabras del párrafo anticipan claramente este motivo: el gesto de no mover un solo dedo por la sabiduría ha sido referido por Crisipo a la doctrina de la inutilidad de una prudencia instantánea en Plut., *Contr.*, 1046C-D (cf. n. 205). La denuncia de Plutarco se dirige contra la noción común de sabiduría preconizada por los estoicos: si es un bien tan poderoso como para hacernos firmes e inquebrantables en nuestros juicios, ¿cómo es posible que no nos sintamos concernidos con él cuando lo alcanzamos (porque no nos damos cuenta de ello) ni movamos a veces un solo dedo por adquirirlo (porque tan sólo va a durar un instante)?

[56] Acerca de esta teoría, cf. Plut., *Contr.*, cap. 26, 1046C-E y n. 204.

[57] *SVF*, III 210b (pág. 50, 28-30).

[58] Cf. Sófocles, *Traquinias* 772-782. Licas era el heraldo que entregó a Heracles, por encargo de Deyanira, la túnica impregnada con la sangre del centauro Neso y que fue despeñado por éste cuando, revestido de ella, empezó a consumirse en medio de implacables dolores.

con las propias hacen un revoltijo, si es que, en su opinión, poseer la virtud por un breve momento en nada es inferior a B la cumbre de la felicidad y, al mismo tiempo, no merece ninguna consideración en absoluto.

9. Pero no es esta doctrina la que te podría maravillar más de los estoicos, sino la opinión de que, cuando se presenta la virtud y la felicidad, muchas veces el que la ha adquirido ni siquiera se da cuenta de ello[59], sino que le pasa totalmente desapercibido que poco antes era el más miserable e insensato de los hombres y ahora se ha vuelto sensato al par que dichoso[60]. Porque no sólo es para echarse a reír que, cuando alguien tiene sensatez, lo único que no piense con sensatez sea eso, que piensa con sensatez, y que lo único que ignore sea que la ignorancia se le ha esfumado, sino que también, por hablar en términos generales, tienen el bien por cosa insignificante y endeble si, una vez que se C presenta, ni siquiera produce la percepción de sí mismo. Pues, según ellos, el bien no es por naturaleza un objeto que no pueda percibirse por los sentidos, sino que Crisipo afirma expresamente en los libros de su tratado *Sobre el fin moral* que el bien es un objeto sensible y, en su opinión, también prueba que es así. Así que nos queda la posibilidad de que el bien escape a la percepción sensorial por su debilidad y pequeñez, cada vez que su presencia no es reconocida y pasa

[59] Este capítulo, consagrado a la doctrina estoica del sabio que no se da cuenta de serlo, desarrolla por extenso los argumentos avanzados por PLUTARCO en *Contr.*, cap. 19, 1042E-1043A (cf. n. 148, n. 149).

[60] Plutarco explota con hábil ironía la paradoja estoica de la conversión instantánea y milagrosa hacia la sabiduría que experimenta quien hace progresos en la virtud desde el polo opuesto de la insensatez y la infelicidad: cf. *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1057E, 1058A-B; *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* 75C-D.

desapercibida a quienes lo tienen. En tal caso, además, al igual que sería absurdo que a la vista, si percibe los objetos suave y medianamente blancos, se le escapen los de un blanco deslumbrante, o que el tacto, si aprehende los objetos que despiden un calor tenue y ligero, no perciba los que
D irradian un calor abrasador[61], aún más absurdo sería que, si uno aprehende aquello que tiene una conformidad con la naturaleza universalmente admitida, como, por ejemplo, la salud o el bienestar físico, no reconozca la presencia de la virtud, que, en opinión de los estoicos, tiene la más alta conformidad posible con la naturaleza[62]. ¿Cómo no va a ser contrario a la noción común que aprehendamos la diferencia entre la salud y la enfermedad, y no la aprehendamos entre la prudencia y la insensatez, sino que creemos que, cuando se ha alejado ésta, sigue estando presente en nosotros, e ignoramos que está presente aquélla cuando efectivamente la poseemos? Pero, puesto que la transformación se produce desde la cima del progreso moral hacia la virtud y la felicidad, no queda por fuerza más que una de estas dos alternativas: o el progreso no es vicio ni infelicidad, o la virtud no se halla muy alejada del vicio como tampoco la felicidad de la infe-

[61] Como CHERNISS sugiere implícitamente (*Plutarch's Moralia...*, págs. 686-687, n. c), Plutarco parece aludir aquí, desde una perspectiva crítica, a la doctrina aristotélica de que la excesiva intensidad de las percepciones abotarga los órganos sensoriales, puesto que la percepción consiste en una cierta proporción: cf. ARISTÓT., *Acerca del alma* 422a20-26, 424a28-32, 426a30-b8, 429a29-b3.

[62] Este pasaje muestra claramente que Plutarco no ignoraba los diferentes significados de la naturaleza estoica (cf. *supra*, n. 25) ni la doctrina del *iter naturae* (*Ibidem*). De todos modos, asigna inequívocamente a las cosas conformes a la naturaleza (aquí representadas por la salud o el bienestar físico) el marchamo de ser naturales de acuerdo con la noción común (*koinôs*), mientras que a la 'eximia naturalidad' de la razón sólo dedica palabras cargadas de ironía.

licidad, sino que la diferencia entre los bienes y los males es pequeña e imperceptible. Pues en caso contrario no les pasaría totalmente desapercibido que en lugar de éstos tienen E aquéllos.

10. Así pues, cuando no desean renunciar a ninguna de las contradicciones de su doctrina, sino defender y sostener todas a la vez, a saber, que los que hacen progresos son insensatos y viciosos, que al volverse prudentes y virtuosos no se dan cuenta de ello, que existe una gran diferencia entre la prudencia y la insensatez, ¿de verdad te parece que garantizan admirablemente la coherencia de sus teorías? ¿Pero es que piensas que la garantizan aún más en sus acciones[63], cuando declaran que quienes no son sabios son todos igualmente viciosos e injustos y desleales y locos y luego, a su vez, a algunos de ellos, si se da el caso, los evitan por la ca- F lle o sienten aversión de su presencia, a otros ni les dirigen la palabra al cruzarse con ellos, y a otros sin embargo les prestan dinero, les confían cargos, les dan a sus hijas en matrimonio?[64]. Porque, si dicen estas cosas en broma, ¡que de-

[63] Plutarco retoma aquí el motivo dominante de los capítulos iniciales de *Contr.* (1-5, 1033A-1034B): la incoherencia doctrinal de los estoicos, que se vanagloriaban precisamente de mantener una admirable estructuración interna de sus teorías, no va a la zaga de la incoherencia que exhiben entre teoría y práctica, entre sus vidas y sus doctrinas.

[64] Cf. Plut., *Como percibir...* 76A-B. El hecho de que todos cuantos no hayan alcanzado aún la sabiduría sean igualmente necios en cuanto a su definición moral no impide que, entre los necios, haya diferencias de grado en lo relativo a su progreso hacia la virtud: los más avanzados cumplen acciones intermedias, los peores persisten en los errores morales (para estas nociones de la ética estoica: cf. Plut., *Contr.*, n. 63). Séneca *(Epístolas* 75, 8-15) ha subrayado con claridad no sólo la enorme distancia que separa al que progresa del resto de los necios, sino también los tres estadios de progreso por los que ha de atravesar aquél hasta llegar a la sabiduría. Por eso, pese a la denuncia de Plutarco, no debería extrañar que la actitud de los estoicos hacia unos y otros no sea ni mucho menos la misma.

jen de mirarnos por encima del hombro! Pero si las dicen en serio y en el ejercicio de la filosofía, es contrario a las nociones comunes censurar y vilipendiar por igual a todos los
1063A hombres, pero tratar a unos como si fuesen mesurados y a otros como si fuesen los más malvados, quedarse boquiabiertos ante Crisipo y mofarse de Alexino[65], pero pensar que los hombres no son en absoluto más o menos insensatos los unos que los otros[66]. «Sí —dicen ellos[67]—, pero, lo mismo

---

[65] Alexino de Élide (s. IV-III a. C.), uno de los representantes de la escuela megárica, fue especialmente célebre por su apasionada afición a la erística (tanto que se ganó el mote de 'Elenxino' [de *élenchos:* «refutación»]) y dedicó todas sus energías a atacar a Zenón, el fundador del estoicismo: cf. Dióg. Laerc., II 109; Plut., *Sobre la falsa modestia* 536A-B.

[66] En el trasfondo de la crítica de Plutarco está, como sugiere Babut *(Commentaire...,* págs. 155-157, n. 124), la doctrina estoica del progreso hacia la virtud, que quedaría neutralizada por la figura paradójica del sabio que ha alcanzado la meta del progreso moral y no se da cuenta de ello. Según Babut, los estoicos no evitaron caer en contradicciones sobre este punto: si el progreso moral pone al ser humano, insensible y paulatinamente, en contacto estrecho con la virtud (cf. Plut., *Progr. virt.* 75 D; Estob., IV 39, 22 = *SVF,* III 510), ¿cómo es posible que el progreso no sea un estadio de la moralidad, o al menos un estadio intermedio entre la virtud y el vicio, sino que esté íntegramente radicado en el vicio? En mi opinión, la respuesta a este interrogante reside quizá en la segunda parte del texto de Estobeo recién mencionado, que Babut no cita: quien llega a la cima del progreso moral cumple todas las acciones intermedias; pero el salto decisivo e instantáneo desde esta cumbre hacia la virtud y la felicidad se produce «cuando las acciones intermedias se fortalecen con la firmeza que les da cohesión y una especie de solidez intrínseca» (= *SVF,* III 510 [págs. 137, 46-138, 3]). Para los estoicos, la conciencia de ese último paso es ligeramente posterior a su efectiva realización: de hecho, la diferencia entre las acciones intermedias y las acciones rectas no es evaluable desde el parámetro objetivo de las conductas de uno y otro, que parecen idénticas, sino desde la rectitud interior de las intenciones morales del sabio, firmes e inconmovibles por sí mismas. Ser consciente de esa rectitud interior requiere una experiencia previa de la equilibrada constancia y armonía de la conducta moral.

[67] *SVF,* III 539a (págs. 143, 39-144, 1). El símil acuático, así como el de la ceguera, ha sido utilizado también por Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* III 48 = *SVF,* III 530.

que en el mar el que dista un codo de la superficie no se ahoga menos en absoluto que el que está hundido a quinientas brazas, del mismo modo los que se aproximan a la virtud no están menos sumidos en el vicio que los que se encuentran lejos de ella. Y, así como los ciegos son ciegos, por más que estén a punto de recobrar la vista en breve plazo, así los que hacen progresos morales, hasta tanto no alcancen la virtud, permanecen insensatos y perversos». Pues bien, que quienes B
hacen progresos morales no son comparables a ciegos, sino a personas que tienen una visión menos aguda, ni a gente que se está ahogando sino nadando, e incluso cerca del puerto, ellos lo testimonian en persona a través de sus acciones. Pues no tratarían con consejeros, generales y legisladores si creyeran que son «ciegos dirigentes»[68], ni emularían los hechos y acciones y palabras y formas de vida de algunos, si vieran a todos igualmente ahogados por efecto de su locura y perversidad. Pero, si dejamos esto a un lado, debe causarte maravilla lo siguiente: que los estoicos ni siquiera saquen de sus propios ejemplos la lección de que han de abandonar a aquellos sabios suyos ⟨que⟩ lo son sin saberlo y no se enteran ni se dan cuenta de que han dejado de ahogarse, ven la C
luz del sol y, tras salir a flote del vicio, han recuperado el resuello[69].

[68] Este sintagma es de origen proverbial. Cf. PLUT., *Sobre la fortuna* 98B.

[69] Plutarco corona el capítulo con una estructura en anillo al regresar al tema del sabio que no se da cuenta de serlo (cf. *supra*, 1062B-E). Asimismo, aprovecha la ocasión para aplicar a esta doctrina la comparación acuática (necios = náufragos ahogados) que los estoicos utilizaban para mostrar la inexistencia de término medio entre la virtud y el vicio y su originalísima concepción del progreso moral (cf. BABUT, *Commentaire...*, pág. 159, n. 129).

11. Es contrario a la noción común que a quien tiene a su disposición todos los bienes y no le falta ninguna cosa para la felicidad y la dicha, le sea apropiado dar fin a su vida. Y lo es más aún que a quien no tiene ningún bien ni lo tendrá, sino que tiene y tendrá a su lado, hasta el final, toda clase de horrores, sinsabores y males, no le sea apropiado renunciar a la vida, a menos que venga a sumarse alguna de las cosas que para él son ¡por Zeus!, indiferentes. Pues bien, éstos son preceptos que han sido legislados en la Estoa, y a muchos sabios han hecho quitarse la vida por considerar que era mejor poner fin a ella en medio de la felicidad, mientras que a muchos necios los han retenido con vida por creer que
D les convenía vivir en la infelicidad[70]. Sin embargo, el sabio es rico, dichoso, completamente feliz, seguro de sí, inmune al peligro, mientras que el necio e insensato es de tal condición como para decir:

estoy colmado de males y no hay donde poner más[71].

Pero precisamente a éstos últimos, en su opinión, les es apropiado permanecer en la vida y a aquéllos renunciar a ella: «Naturalmente —dice Crisipo[72]—. Pues hay que medir la vida no con el patrón de los bienes y los males, sino

---

[70] Acerca de la doctrina estoica del suicidio, que Plutarco distorsiona deliberadamente en este capítulo, cf. *supra,* 1060C-D; Plut., *Contr.,* cap. 18, 1042C-E y n. 145. En efecto, los estoicos no recomendaron nunca al sabio renunciar a su felicidad ni al necio resignarse a su infelicidad, sobre todo porque el bien moral es en sí mismo inalienable (al darse muerte a sí mismo, el sabio no deja de ser sabio) y atemporal (el valor de la virtud es independiente de su duración): cf. Estob., II 7, 11g, 4-10 = *SVF,* III 54c.

[71] Eurípides, *Heracles* 1245. Cf. Plut., *Contr.* 1048F.

[72] *SVF,* III 759b (pág. 188, 19-20). Cf. Plut., *Contr.* 1039E, 1042C-D; Estob., II 7, 11m, 69-75 = *SVF,* III 758.

con el de las cosas conformes a la naturaleza y contrarias a la naturaleza». ¡Así es como esos hombres salvaguardan la experiencia común[73] y practican la filosofía con la vista puesta en las nociones comunes! ¿Qué tratas de decir? ¿Que no debe observar

cuanto en tu palacio ha sido hecho de bueno y de malo[74]

el que somete a examen la vida y la muerte, ni, como en una balanza, pesar los cuños más ⟨útiles⟩ cuando tasa la moneda de la felicidad y la infelicidad, sino hacer el cálculo de ⟨si⟩ E hay que vivir o no partiendo de las cosas que no son ni útiles ni dañinas?[75] ¿No habrá de ser apropiado, en vista de tales supuestos y principios, que elija la vida aquel a quien no le falta ninguna de las cosas rechazables, ni que la rechace el que tiene a su disposición todas las cosas dignas de ser elegidas? Con todo, amigo mío, si está fuera de razón rechazar la vida cuando no se ha caído en ninguna desgracia, más lo está el que se deje escapar el bien si no se logra una cosa indiferente. Pero esto es precisamente lo que hacen esos es- F toicos, cuando tiran por tierra la felicidad y la virtud presente a cambio de una frustrada expectativa de salud e integridad física[76].

---

[73] Sobre la experiencia común, cf. *supra,* 1059B y n. 9.

[74] *Odisea* IV 392. Cf. PLUT., *Preceptos para conservar la salud* 122D.

[75] Es decir, las cosas indiferentes. En su crítica, Plutarco olvida que la vida y la muerte pertenecen a esta categoría de los indiferentes y que, en consecuencia, la decisión de dejar o no la vida ha de medirse de acuerdo con ese patrón.

[76] Como bien ha visto BABUT *(Commentaire...,* pág. 162, n. 147), Plutarco intoxica la doctrina estoica cuando asimila el suicidio razonable del sabio a la pérdida de la prudencia y la sabiduría: en realidad, el sabio que se quita la vida ni pierde la sabiduría al hacerlo (cf. *supra,* n. 70) ni antepone la salud al bien moral.

Allí entonces Zeus Crónida despojó a Glauco de la sensatez,

porque se disponía a intercambiar

armas de oro por armas de bronce, el valor de cien bueyes
[por el de nueve[77].

1064A Con todo, las armas de bronce proporcionan utilidad en el combate no menos que las de oro, mientras que, para los estoicos, la belleza física y la salud no aportan ni utilidad ni ventaja con vistas a la felicidad. Pese a todo, ésos intercambian la salud por la prudencia. Y es que suelen decir que para Heráclito y Ferecides[78] habrían sido acciones apropiadas, si es que hubieran podido cumplirlas, abandonar la virtud y la prudencia con tal de poner fin a la pediculosis y a la hidropesía[79]. Y que, si Circe hubiese vertido dos bebedizos —uno que volviera insensatos a los prudentes, el otro que

[77] *Ilíada* VI 234 y 236. A pesar de luchar en bandos enemigos, Glauco y el héroe aqueo Diomedes deciden intercambiar armas al estar unidos por antiguos lazos de hospitalidad.

[78] Según la tradición biográfica de raíz peripatética, Ferecides de Siro, uno de los primeros escritores que adaptaron a la prosa jonia del s. VI a. C. los mitos cosmogónicos de la poesía oral, murió de pediculosis (cf. PLUT., *Sila* 36, 3) y recibió los cuidados de Pitágoras en sus últimos días: cf. DIÓG. LAERC., I 118; DIODORO SÍCULO, X 3, 4; ARISTÓXENO y DICEARCO en PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 55. La hidropesía de HERÁCLITO podría ser una imaginativa extrapolación biográfica de la opinión defendida por el de Éfeso en el frag. 36 DIELS-KRANZ: «es muerte para las almas convertirse en agua».

[79] Poner fin a las graves dolencias que aquejaban a Ferecides y Heráclito, aun al precio de quitarse la vida, hubiese sido una 'acción apropiada' *(kathêkon)* en la medida en que el criterio que preside toda acción apropiada (como, por ejemplo, cuidar de la salud) es la conformidad con la naturaleza *(tò katà phýsin:* cf. *infra,* 1069E). En el estoicismo, el suicidio razonable pertenece a la clase de las acciones apropiadas.

los convirtiera ⟨de hombres en asnos[80], aunque dotados de prudencia—, Odiseo habría hecho bien⟩ en beber el de la insensatez antes que trocar su aspecto en la figura de una bestia, aunque retuviese la prudencia —y con la prudencia, claro está, la felicidad—, y que la prudencia en persona —dicen— le habría dado estos consejos y recomendaciones: «Puedes abandonarme y no tenerme en cuenta, si yo B
perezco y me corrompo en el semblante de un asno»[81]. Propia de un asno, desde luego, —dirá alguien— es la prudencia que da tales consejos, si ser prudente y feliz es un bien pero tener el rostro ⟨de una bestia⟩ una cosa indiferente. Hay, según dicen, una tribu entre los etíopes, donde un perro es el rey, recibe el título de rey y tiene privilegios y honores de rey, pero son los hombres los que cumplen las funciones especialmente reservadas a los dirigentes y gobernantes de

[80] La *Odisea* (X 210-243) no menciona asnos entre las víctimas de la metamorfosis provocada por Circe a los compañeros de Ulises, pero las versiones posteriores incluían sin duda a estos animales: cf. Plut., *Los animales son racionales* o *Grilo* 986B; Ps. Apolodoro, *Epítome* VII 15.

[81] Este apólogo del episodio de Odiseo y Circe reflejaría, según Babut *(Commentaire...,* pág. 163, n. 148), la interpretación genuinamente estoica del episodio mítico, en la que el héroe errante se vería compelido por Circe a afrontar un dilema moral: o ser metamorfoseado en asno, aun reteniendo la prudencia, o renunciar a ésta manteniendo la figura humana. Al inclinarse por la segunda opción, Odiseo es fiel a los preceptos que los estoicos dirigían a los necios: para éstos, es mejor vivir con una razón errada, aunque jamás vaya a enderezarse, que no vivir (o, en este ejemplo mítico, vivir como un animal), porque la razón es función privativa del ser humano, que lo distingue de las bestias y, virtualmente, lo hermana con Dios: cf. *infra,* 1064E-F y Plut., *Contr.* 1042A-B y n. 136. De acuerdo con el pensamiento estoico, es claro que, si Odiseo hubiese abrazado la vida de una bestia, aun dotada de prudencia (o «inteligencia» [*noûs*] en *Odisea* X 239-240), ésta se habría corrompido en el seno de una naturaleza irracional, como ella en persona le advierte en su imaginaria alocución: véase el texto paralelo de Cicerón en el testimonio de Lactancio, V 11 = *SVF,* III 762b.

las ciudades[82]. ¿No es así, pues, que entre los estoicos, de forma semejante, la virtud tiene el título y el rango del bien
C y a ella sola la califican de elegible, útil y conveniente, pero cumplen aquellas funciones de gobierno y profesan la filosofía y viven y mueren como si siguiesen los dictados de las cosas indiferentes? Sin embargo, mientras ningún etíope trata de dar muerte a aquel perro, sino que éste es objeto de solemne veneración sentado en su trono, esos estoicos arruinan y corrompen su propia virtud por culpa de su apego a la salud y a la ausencia de dolor.

12. Pero, según parece, el propio colofón que Crisipo ha puesto a sus doctrinas nos exime de decir aún más cosas acerca de esto. Pues si en la naturaleza hay bienes, males y cosas intermedias que reciben el nombre de indiferentes[83],
D no hay ningún hombre que no quiera tener el bien antes que lo indiferente y ⟨lo indiferente⟩ antes que el mal. Pero, además, de esto sin duda también ponemos a los dioses por testigos, cuando en nuestras súplicas les pedimos sobre todo la posesión de bienes, y si no, la evitación de males, pues lo que no es ni bueno ni malo no lo queremos tener en lugar del bien, pero en lugar del mal sí lo queremos. Sin embargo, Crisipo, alterando e invirtiendo el orden de la naturaleza, traslada lo que está en el centro desde el lugar intermedio

[82] Cf. Plinio el Viejo, VI 192; Eliano, *Sobre la naturaleza de los animales* VII 40 = Hermipo de Esmirna, frag. 104 Wehrli.

[83] Esta distinción entre cosas buenas, malas e intermedias, lejos de ser genuinamente estoica, se establecía ya en la antigua Academia y en el Perípato: cf. Sexto Empír., *Contra los prof.* XI 3-4 = *SVF*, III 71. Hay huellas de ella en los diálogos de Platón (*Lisis* 216d, *Gorgias* 467e-468b) y en los tratados aristotélicos (Aristót., *Categorías* 12a16-25). A los estoicos toca el mérito (o demérito, según las escuelas) de haber atribuido a la tercera clase el estatuto de 'indiferentes' con vistas a la felicidad: cf. *SVF*, I 190; III, 118.

hasta el último, y lo que está en último lugar lo sube y lo transfiere hasta el lugar intermedio, otorgando, igual que los tiranos, el asiento preferente a los malvados y promulgando E que se ha de perseguir primero el bien, en segundo lugar el mal y tener en el último lugar y en la peor consideración lo que no es ni bueno ni malo [84]. Es como si uno colocara las mansiones de Hades a continuación de las regiones celestes, y la tierra y sus regiones circundantes las expulsara hasta el Tártaro,

muy lejos, donde un abismo sin fondo se abre bajo la tierra[85].

Pues bien, tras haber dicho en el libro tercero de *Sobre la naturaleza* que trae más cuenta vivir en la insensatez que ⟨no⟩ vivir, aunque jamás se vaya a ser sensato[86], añade literalmente[87]: «Pues los bienes son para los hombres de tal condición que, en cierto modo, ⟨incluso⟩ los males están por delante de las cosas intermedias. No son éstos los que están por delante, sino la razón, y el vivir con ella es más adecuado para nosotros, aunque seamos insensatos»; está claro, pues: aunque seamos injustos y transgresores de la ley y enemigos de los dioses, esto es, aunque seamos infelices —pues ninguna de F estas cosas les falta a los que viven en la insensatez. Así pues, es más adecuado para nosotros ser infelices que no ser infelices, recibir daño que no recibirlo, cometer injusticia que no

[84] La promoción del mal por encima de los indiferentes es comparada por Diadúmeno a la práctica de los tiranos de ceder los puestos de privilegio en la corte a los hombres más perversos: es obvio que el bien (en el marco de la clasificación ontológica de lo bueno, lo malo y lo indiferente) no ha de tener cabida en esta comparación para que ésta sea eficiente.

[85] *Ilíada* VIII 14.

[86] Cf. Plut., *Contr.*, cap. 18, 1042A-B y n. 134.

[87] Cf. Plut., *Contr.*, cap. 18, 1042A y C (= *SVF*, III 760) y notas 135 y 136.

cometerla, transgredir la ley que no transgredirla, es decir, es adecuado para nosotros hacer lo que ⟨no⟩ es adecuado[88] y es apropiado vivir incluso contra lo apropiado[89]. «Sí, pues peor que la insensatez es la privación de la razón y de la sensibilidad»[90]. Y después de eso, ¿⟨qué⟩ les ha podido suceder para que no reconozcan que es malo aquello que es peor que el
1065A mal?[91] ¿Por ⟨qué motivo⟩ declaran que la insensatez es lo único digno de rechazo, si no es menos sino aún más adecuado para nosotros rechazar la disposición que no admite la posibilidad de ser insensatos?

13. Pero ¿por qué habría de enojarse uno por estas cosas recordando lo que ha escrito en el libro segundo de *Sobre la naturaleza,* cuando declara que la generación del mal no ha sido inútil respecto al conjunto del Universo? Vale la pena recoger la doctrina con las palabras de Crisipo, para que de alguna manera adviertas (pues es gente que acusa a Jenócrates y Espeusipo de no considerar la salud una cosa indiferente ni la riqueza inútil[92]) en qué lugar colocan el mal y

---

[88] Cf. PLUT., *Contr.,* cap. 18, 1042B y n. 139.

[89] 'Lo apropiado' *(tò kathêkon)* pertenece a la esfera de las cosas intermedias que los estoicos consideraban indiferentes (aunque, dentro de éstas, no dejaban de ser positivamente valoradas por su acuerdo con la naturaleza) y que, a juicio de Plutarco, eran postergadas detrás de los males: cf. PLUT., *Contr.*, n. 63.

[90] Esto es, la muerte. Plutarco se refiere a la recomendación que Crisipo daba a los necios de permanecer en la vida aun a riesgo de ser siempre infelices, porque el suicidio nada tiene que ver con el hecho de ser insensato: cf. *supra,* cap. 11, 1063C-D y PLUT., *Contr.,* cap. 18, 1042C-E y n. 145.

[91] El argumento de Plutarco es el siguiente: si la muerte, siendo indiferente, es peor que la insensatez, que los estoicos identifican con el mal, ¿cómo se obstinan en considerar a la muerte indiferente?

[92] Espeusipo, sobrino de Platón, sucedió a su tío en la dirección de la Academia en 347 a. C.; a su muerte, accedió a la jefatura de la escuela Jenócrates, que permaneció en ella hasta 314 a. C. Siguiendo las huellas del maestro, quien

qué argumentos despliegan acerca de él[93]: «El mal tiene ⟨una definición peculiar⟩ frente a los terribles contratiempos y es que, en cierto modo, se genera en sí mismo de acuerdo B con la Razón de la naturaleza y, por así decirlo, su generación no ha sido inútil respecto al conjunto del Universo: pues de lo contrario tampoco existiría el bien». Por consiguiente, en los dioses no hay ningún bien, ya que tampoco hay mal[94]. Y cuando Zeus, tras consumir en sí mismo toda la materia del Universo, se torna único y suprime las diferencias restantes, ni siquiera entonces existe ningún bien, puesto que no tiene a su lado ningún mal[95].

Pero, mientras que en un coro hay proporción si en su interior ninguna voz desafina y en un cuerpo salud si ninguna de sus partes está enferma, la virtud no puede generarse sin el vicio, sino que, al igual que para obtener algunas propiedades medicinales es de uso obligado el veneno de serpiente o la bilis de hiena, así, desde otro punto de vista, la C

---

consideraba bienes la salud y la riqueza sólo si se subordinaban al bien del alma (cf. Plat., *Leyes* 661a-d, 728d-729b), los seguidores de la Academia antigua, al igual que los peripatéticos, no renunciaban a tener por bienes ni los bienes corporales ni los exteriores (cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 49; *Tusculanas* V 13, 39-40) y, al mismo tiempo, sostenían que la virtud basta para la felicidad (cf. Sén., *Epíst.* 85, 18). Éste era el principal motivo de reproche que le dirigían los estoicos: cf. Cic., *Tusc.* V 30.

93 Cf. Plut., *Contr.* 1050F (= *SVF,* II 1181b). Para la interdependencia del bien y el mal en el sistema estoico, cf. Plut., *Contr.*, n. 296, n. 298.

94 Cleantes y Crisipo identificaron la naturaleza divina con un ser racional perfecto y bueno, provisto de todas las virtudes e inasequible a ningún mal: cf., respectivamente, Sexto Empír., *Contra los prof.* IX 91 = *SVF,* I 529 (pág. 120, 15-18); Dióg. Laerc., VII 147 = *SVF,* II 1021 (pág. 305, 15-16).

95 En la 'conflagración universal', el mundo retorna a la unidad primigenia y deviene principio rector del alma cósmica, esto es, Zeus. Acerca de esta doctrina física de los estoicos, cf. *infra* 1067A, 1075B-C y 1077D; Plut., *Contr.* 1052B-C y n. 329, 1053B-C y n. 346.

perversidad de Meleto es conveniente para la justicia de Sócrates[96] y la vulgaridad de Cleón para la excelencia de Pericles[97]. ¿Cómo habría encontrado Zeus el medio de hacer nacer a Heracles[98] y a Licurgo[99], si no hubiera hecho nacer también para nosotros a Sardanápalo[100] o a Fálaris[101]? Éste

---

[96] Cf. PLUT., *Contr.* 1051C y n. 311. Meleto fue quien acusó a Sócrates ante el tribunal ateniense que le condenaría a muerte: cf. PLAT., *Eutifrón* 2a-3d; *Apología de Sócrates* 24b. Esta circunstancia condenó a su vez al primero, ante el tribunal de la posteridad, a ser considerado el contrapunto moral de la justicia y sabiduría de Sócrates: cf. PLUT., *Progr. virt.* 76A (Meleto *versus* Platón).

[97] Hasta la muerte de Pericles (329 a. C.), consumido por la peste, el célebre estratego ateniense y Cleón fueron adversarios políticos, a veces encarnizados, en los «años de plomo» de la Guerra Arquidámica (331-321 a. C.): según cuenta el propio PLUTARCO en su biografía de *Pericles* (33, 8), Cleón se aprovechó de la impopularidad de la estrategia diseñada por Pericles para medrar en su carrera política. Los perfiles demagógicos de la figura política y moral de Cleón, que contrastan con la imagen plutarquea de Pericles como político virtuoso y clarividente, han sido retratados por Plutarco en la vida de *Nicias* (2, 2-3, 2; 8, 5), el que fue su principal adversario en la política ateniense tras la muerte de Pericles, así como en *Preceptos políticos* 806F-807A.

[98] La figura mitológica de Heracles, con su carga de extraordinaria fortaleza moral y resignada aceptación de los desafíos que le enviaba el Destino (es decir, Hera), fue encumbrada por los estoicos hasta encarnar el ideal de sabio, sobre todo por Cleantes: cf. *SVF*, I 514. Más tarde, este nuevo tipo de héroe fue popularizado en las diatribas de época helenística: cf. EPICTETO, *Disertaciones* I 6, 32-36; III 24, 13-17.

[99] Licurgo, el semilegendario legislador de la constitución lacedemonia, a quien Plutarco dedicó una biografía, tuvo una recepción positiva entre los estoicos, amigos de la gravedad 'espartana' de las costumbres, al menos en lo que suponía de ejercicio sostenido y constante en pos de la virtud (en este caso, guerrera): cf. SÉN., *Epist.* 90, 6; EPICT., *Disertaciones* II 20, 26.

[100] Sardanápalo, nombre griego del semilegendario rey asirio Asurbanipal (s. VII a. C.), era un personaje proverbial en Grecia por su vida lujuriosa: cf. ARISTÓFANES, *Las Aves* 1021; ARISTÓT., *Ética Nicomáquea* 1095b19-22; PLUT., *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* 326E-F, 330F, 336C.

[101] Fálaris de Agrigento fue el primer tirano en establecer un imperio de ciertas dimensiones en la isla de Sicilia (*ca.* 570-549 a. C.) y en marcar

es el momento que aprovechan para decir que la finalidad de la generación de la tisis ha sido el vigor físico del ser humano, así como la de la gota la ligereza de piernas. Y Aquiles no habría tenido una larga melena si Tersites no hubiera sido calvo[102]. En efecto, ¿qué diferencia hay entre los que se sueltan la lengua con estas bobadas y los que afirman que la generación de la intemperancia no ha sido inútil para el autodominio y la de la injusticia para la justicia? Rogaremos a D los dioses que haya siempre perversidad

y mentiras y astutos halagos y un carácter artero[103],

si es que, suprimidas estas cosas, la virtud se nos va al traste y perece con ellas.

14. ¿O quieres que examinemos el ejemplo más delicioso de su finura dialéctica y poder de seducción? «Pues igual que las comedias —dice[104]— contienen epigramas jocosos, que en sí mismos son mediocres pero añaden al conjunto de

una pauta de desenfrenada crueldad en el ejercicio del poder (como la costumbre de carbonizar vivos a los presos en un toro de bronce incandescente): cf. Píndaro, *Pítica* I 95-98; Aristót., *Ética Nicomáquea* 1149a13-15; Plut., *Vidas paralelas menores* 315C-D.

[102] Cf. *Ilíada* II 219. Tersites es el antihéroe de la *Ilíada:* física y moralmente deforme, desmesurado en el decir y en el hacer, es el contrapunto negativo de Odiseo y Aquiles: cf. Plut., *Cómo debe el joven escuchar a los poetas* 28F-29A; *Sobre la envidia y el odio* 537D-E.

[103] Hes., *Trabajos y Días* 78. El episodio de Pandora, el regalo ambivalente que los dioses reservaban a la raza humana para castigar a su benefactor Prometeo, proporciona un contexto especialmente apropiado para la ironía con que Plutarco tamiza la doctrina estoica de la utilidad del mal.

[104] *SVF,* II 1181c (pág. 339, 32-36). Cf. Marco Aurelio, VI 42 = *SVF,* II 1181e.

la obra una cierta gracia[105], así habría que censurar el mal en sí mismo, pese a que para el conjunto del Universo no es inútil.» Pues bien, en primer lugar, sostener que la generación del mal se ha producido de acuerdo con la Providencia divina, como el epigrama mediocre ha venido a la luz de acuerdo con la voluntad artística del poeta, es algo que supera E cualquier disparate que podamos imaginar[106]. Pues ¿por qué habrán de ser más «dispensadores de bienes»[107] que de males? Además, ¿cómo será el mal algo odioso y hostil para los dioses?[108] ¿O qué podremos decir ante esta clase de blasfemias, como

---

[105] No sabemos los motivos por los que Crisipo llamó 'epigramas' jocosos o vulgares a las chanzas burlescas y satíricas de la Comedia Antigua, que causan solaz a los espectadores pero no pasan de tener un valor episódico (que se refiere a eso se deduce fácilmente de la lectura íntegra del capítulo). Es posible que el ingenio satírico y la concisión formal, característicos del género epigramático griego, movieran a Crisipo a acuñar una nueva acepción de la palabra *epígramma,* no atestiguada en ninguna otra parte. Marco Aurelio, en el pasaje citado en la nota anterior, se refiere a la imagen crisipea del mal cósmico en unos términos no menos sorprendentes: 'el verso *(stíchos)* vulgar y jocoso' de las comedias. Pero esto, lejos de garantizar la acepción de 'verso' o 'línea' para el vocablo 'epigrama' en el pasaje de nuestro tratado, refrenda tan sólo la brevedad de tales recursos cómicos. Para esta discusión, cf. Babut, *Commentaire,* pág. 174, n. 188.

[106] Plutarco extrae consecuencias abusivas de la comparación crisipea que constituye el tema de este capítulo: a Crisipo, en efecto, no le interesa a través de ella señalar con el dedo al presunto responsable del mal, ya fuese Dios o la Providencia (en ese caso, el símil se contradiría con la propia doctrina estoica de la Providencia: cf. *supra,* n. 94; Plut., *Contr.* 1049E y n. 275), sino tan sólo ponderar el papel episódico y secundario del mal en la economía del Universo.

[107] Se trata de la adaptación de un epíteto *(dōtêres [h]eáōn)* tradicionalmente aplicado a los dioses en la poesía hexamétrica: cf. *Odisea* VIII 325, 335; Hes., *Teogonía* 46, 111, 633, 664.

[108] Sobre los dioses como potencia benefactora en el estoicismo, cf. *SVF,* III 335, 584, 661; Plut., *Contr.* 1048 E y n. 252; 1049 D-E y n. 275.

un dios hace surgir la culpa entre los mortales
cuando quiere arruinar por completo una casa[109]

y

¿cuál de los dioses lanzó a ambos a entablar disputa?[110]

En segundo lugar, el epigrama mediocre realza la comedia y contribuye a su finalidad, pues aquélla aspira a hacer reír y a divertir a los espectadores. Pero si Zeus patrio, nuestro dios supremo, garante de la ley y, en palabras de Píndaro, «artista consumado»[111], es el artesano de nuestro mundo F
y éste sin duda ha sido creado no como una obra teatral enorme y variopinta y patética, sino como la ciudad común de dioses y hombres, que están destinados a una convivencia fundada en la virtud y la justicia, repleta de dicha y de acuerdo racional[112]: ¿por qué razón iba a necesitar para este bellísimo y santísimo fin a piratas, asesinos, parricidas y tiranos? En efecto, el mal no se ha generado como un entreacto ingenioso y grato para la divinidad, ni es por causa de la 1066A
vena humorística, burlona y obscena de Dios por lo que la injusticia ha impregnado nuestras acciones, si es que por culpa de éstas no nos es posible ver ni siquiera en sueños

[109] ESQUILO, *Níobe*, frag. 154a, 15-16 RADT. Cf. PLAT., *República* 380 a; PLUT., *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 17B.

[110] *Ilíada* I 8.

[111] PÍND., frag. 57, 2 SNELL-MAEHLER. Los restantes pasajes en que Plutarco cita este epíteto pindárico (*Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* 550A; *Charlas de sobremesa* 618B; *Sobre la cara visible de la luna* 927A-B) permiten imaginar que el contexto inmediato del Peán perdido de Píndaro glosaba el resto de los epítetos de Zeus aquí enumerados.

[112] Hermanados por su común naturaleza racional, dioses y hombres son, para los estoicos, los ciudadanos de pleno derecho de la polis cósmica: cf. *SVF*, II 528 (pág. 169, 23-32), 1131; III 333-339. Sobre el 'acuerdo' o 'coherencia racional' de los estoicos, cf. PLUT., *Contr.*, n. 9.

esa 'coherencia racional' tan celebrada por los estoicos[113]. Además, el epigrama mediocre no es más que un fragmento de la obra y ocupa un lugar absolutamente trivial en la comedia, y tales recursos humorísticos ni son excesivamente reiterativos ni en aquellas obras que parecen estar bien compuestas menoscaban o enturbian su encanto; el vicio, en cambio, contamina todas nuestras acciones, y la vida entera, que desde el prólogo inicial hasta el punto y final transcurre como una sucesión de desvergüenzas y fracasos y turbios asuntos, sin que ninguna de sus etapas sea limpia o intacha-
B ble, como dicen esos estoicos, es la más fea y aburrida de todas las obras teatrales.

15. Por eso, con gusto le preguntaría en qué sentido ha sido la generación del mal útil para el conjunto del Universo[114]. Pues no dirá desde luego que la utilidad del mal tiene que ver con lo celeste y divino[115]. Sería ridículo, en efecto, que entre los hombres no surgiese ni hubiese vicio, deseo insaciable o falsedad de palabra, ni cometiésemos pillajes, delaciones o asesinatos unos contra otros, pero el sol no recorriera el curso que le ha sido asignado ni el mundo cumpliera ciclos estacionales y revoluciones periódicas, ni la tierra ocu-

---

113 A juicio de Plutarco, la armónica convivencia de dioses y hombres, meta de la Providencia divina, se contradice con el pesimismo moral de Crisipo, en el sentido de que, en la vida real, el ideal de sabio es inexistente y es el vicio el que campa por doquier. Cf. *supra,* 1062E-1063A; *infra* 1067E-F, 1076B-C; PLUT., *Contr.* 1048E-1049A y n. 250, n. 256.

114 La crítica de Plutarco a la doctrina estoica de la utilidad del mal se desvía aquí hacia un punto de vista —el de que la generación del mal sea útil para una parte del mundo— que no había sido imaginado por Crisipo: para éste, en efecto, el sentido del mal en el mundo sólo puede concebirse desde una perspectiva cósmica universal: cf. PLUT., *Contr.*, n. 296.

115 Para los estoicos, esto es imposible, pues en los dioses no existe ningún mal: cf. *supra,* 1065B y n. 94.

pase el espacio central del Todo[116] ni diera origen a los vientos y a las lluvias[117].

Queda entonces por examinar si la generación del mal ha sido útil en relación con nosotros y con nuestra existencia. Quizá sea esto lo que quieren decir los estoicos[118]. ¿Es que entonces si somos malvados gozamos de más salud e incluso disponemos de más bienes indispensables? ¿Ha sido la generación del mal útil para nuestra belleza o para nuestra fuerza? Ellos lo niegan[119]. ¿En qué rincón de la tierra está ya ⟨la utilidad del mal?[120]. ¿No es acaso la virtud⟩ «sólo un c

---

[116] Que la Tierra ocupa el lugar central del Universo es un lugar común de la astronomía griega, que los estoicos compartían. No obstante, aquí Plutarco se hace eco de la terminología específicamente estoica (el Todo es el Universo y el vacío circundante) para poner de manifiesto la contradicción existente entre la utilidad del mal y las ideas astronómicas y meteorológicas de esta escuela: cf. PLUT., *Contr.*, cap. 44, 1054B-1055C y n. 365.

[117] Para los estoicos, los vientos y la lluvia tienen su origen en la tierra por causas distintas: en el primer caso, porque nacen de la respiración de nuestro planeta (cf. *SVF*, II 699); en el segundo, porque la humedad que se evapora de la tierra y el mar aglomerándose en las nubes regresa a la tierra en forma de lluvias (cf. *SVF*, II 702).

[118] Plutarco interpreta correctamente el pensamiento estoico cuando vislumbra la generación del mal en el ámbito de la acción humana, ya que el mal no se produce sino por responsabilidad de los hombres. Pero esto no quiere decir ni mucho menos que el mal sea útil para la raza humana; es útil siempre a la Naturaleza Universal, que con su poder omnímodo es capaz de sacar provecho del mal cometido por los seres humanos, sometiéndolo a los fines de la Providencia: cf. *supra*, n. 114.

[119] Porque, desde la perspectiva estoica, ninguna de esas supuestas ventajas, que tienen que ver con las cosas indiferentes, son útiles: lo único que merece ser llamado útil es la virtud.

[120] Una vez descartada la utilidad del mal en relación con la posesión de ventajas corporales o exteriores, Plutarco analiza la utilidad del mal en relación con nuestra virtud y encuentra en el estoicismo dos proposiciones contradictorias con esta doctrina: en primer lugar, que en el mal moral no hay ningún beneficio ni utilidad (cf. PLUT., *Contr.* 1038A y n. 74); en se-

nombre y una tétrica visión» de sofistas «sumidos en las tinieblas»[121], no como el vicio, que está expuesto a la vista de todos y es nítido para todos, hasta el punto de que, ⟨si desaparece⟩, no ⟨podemos participar en absoluto⟩ de nada útil y muchísimo menos de la virtud, esa virtud ¡oh dioses!, por la que hemos venido al mundo?[122]. Luego ¿no es terrible que si para el campesino, el piloto y el auriga lo útil les es propicio y contribuye a su fin particular, aquello que ha sido creado por Dios con vistas a la virtud haya arruinado y des-
D truido la virtud? Pero a lo mejor es ya momento de dejar este asunto y pasar a otra cosa.

16. AM. De ninguna manera, amigo mío, por mi causa, pues deseo enterarme de cuál es el modo en que introducen los estoicos los males por delante de los bienes y el vicio por delante de la virtud[123].

DIAD. Sin duda, eso merece también nuestra atención, amigo mío. Aunque el lenguaje de aquéllos es un continuo balbuceo sin sentido, al final lo que vienen a decir es que la prudencia, al ser ciencia de los bienes y los males[124], es su-

---

gundo lugar, que la virtud ha sido barrida del mapa por el vicio (cf. *supra*, n. 103). Si esto es así ¿cómo puede ser el vicio útil y necesario para que exista la virtud? ¿Cómo puede ser la virtud inconcebible sin el vicio?

[121] Adaptación libre de EURÍP., *Heracles* 111-112.

[122] La virtud como destino natural del ser humano (DIÓG. LAERC., VII 87) es un dogma esencial de la ética estoica, que se desprende coherentemente de la doctrina de la 'apropiación' *(oikeíōsis)*: cf. PLUT., *Contr.* 1038B y n. 75.

[123] Hasta el punto de que el vicio ha suplantado prácticamente a la virtud: la respuesta del compañero de Diadúmeno entronca directamente con el final del capítulo anterior.

[124] La definición estoica de 'prudencia' es, en rigor, la siguiente: «ciencia de los bienes, los males y lo que no es ni bueno ni malo» (esto es, los indiferentes): cf. *SVF*, III 262 (pág. 63, 23-25), 265 (pág. 65, 8-9), 274 (pág. 67, 30-31).

primida también por completo (si son suprimidos los males). Igual que, si hay enunciados verdaderos, es imposible que no haya enunciados falsos, de forma similar creen conveniente que si existen bienes existan también males[125].

AM. Sí, pero, aunque esta afirmación no es banal en un sentido, el otro aspecto que encierra ni siquiera a mí se me escapa[126]: veo, en efecto, una diferencia según la cual aquello que no es verdad es falso sin más[127], pero no es malo sin E

[125] Cf. *supra*, 1065B y PLUT., *Contr.* 1050F y n. 298. La necesidad de que el mal exista para que el bien sea concebible, y viceversa, es lógica y metafísica a la vez. Además, sin este par de contrarios serían imposibles los juicios de valor en el terreno moral y, por ende, la virtud práctica como ciencia del bien y del mal. En este punto, los estoicos se inspiraron en la doctrina heraclítea de los contrarios, cuya tensión recíproca sostiene el edificio de la realidad cósmica (véanse los célebres ejemplos del arco y la lira en el fragmento B 51 de HERÁCLITO). Sin embargo, este argumento lógico de la compenetración recíproca del bien y el mal ha sido sometido a no pocas críticas. En particular, parece poner en peligro el monismo radical de la metafísica estoica, fundado en la unidad y compenetración de todo lo existente, deslizándose hacia un dualismo que pivotaría sobre la coexistencia del bien y el mal como principios ontológicos (y en esto Crisipo creería estar siguiendo a Platón, como el testimonio de AULO GELIO [= *SVF*, II 1169] parece dar a entender): véanse BALDASSARRI, *Gli opuscoli...*, II, págs. 42-44, n. 53; LONG, *Stoic Studies...*, págs. 50-51; BABUT, *Commentaire...*, pág. 182, n. 219.

[126] El amigo de Diadúmeno acepta implícitamente la necesidad de que, si existe el bien, exista también su término contradictorio, pero niega que el término contradictorio del bien (no-bien) haya de identificarse sin más con el mal, como se deduciría del paralelismo que establece Crisipo entre la existencia del bien y el mal y la de lo verdadero y lo falso. Véase BALDASSARRI, *Gli opuscoli...*, II, págs. 45-46, n. 57.

[127] Esta disyuntiva se aplica a lo que los estoicos llamaban 'proposiciones' *(axiômata)*, es decir, enunciados completos: cf. DIÓG. LAERC., VII 65 = *SVF*, II 193. Pero, en la lógica estoica, los enunciados incompletos no pertenecen a ninguna de estas dos categorías: véase la definición estoica de la dialéctica como «ciencia de lo verdadero, lo falso y lo que no es ni verdadero ni falso» (*SVF*, II 122-123).

más aquello que no es bueno. De ahí que entre la verdad y la mentira no haya ningún término medio, pero entre los bienes y los males el término medio sea lo indiferente[128]. Y no es forzoso que éstos coexistan con aquéllos, pues bastaría que la naturaleza contuviera el bien sin que estuviese necesitada del mal, sino que acogiese lo que no es ni bueno ni malo[129]. Pero si vosotros soléis hacer alguna réplica contra aquel argumento, habría que escucharla.

17. DIAD. No una, sino muchas, aunque ahora hay que tratar de las que son necesarias. Pues bien, en primer lugar, es una tontería pensar que los bienes y los males han sido
F generados en razón de la prudencia[130]. Pues la prudencia es posterior a la existencia de los bienes y los males igual que la medicina lo es respecto a la existencia de estados saluda-

---

[128] Cf. *supra,* 1064C y n. 77.

[129] El discípulo de Diadúmeno interpreta desde un punto de vista estrictamente lógico la argumentación estoica de la coimplicación del bien y el mal: la existencia del bien implica la existencia de su término contradictorio, el no-bien, pero no necesariamente la de su contrario, el mal. Pero esto le lleva a identificar a la ligera los conceptos de 'no-bien' e 'indiferente' y a olvidar que la noción de indiferente presupone simultáneamente los conceptos de bien y de mal. Cf. CHERNISS, *Plutarch's Moralia...*, págs. 716-717, n. d. y BABUT, *Commentaire...*, pág. 183, n. 222.

[130] Ninguno de los fragmentos conservados de los estoicos antiguos abonaría esta tesis que les endosa Diadúmeno y que más bien parece ser una interpretación abusiva de la convicción estoica en la necesidad de que existan los males para que la prudencia no desaparezca, como ciencia del bien y del mal. Aunque, al condicionar la existencia del mal a la existencia de la prudencia, los estoicos esgrimían un argumento formalmente frágil, según se verá a continuación, en realidad lo que con ello querían decir es que la moralidad, como territorio de la libertad y de la responsabilidad del ser humano, plantea necesariamente una disyuntiva entre el bien moral y el mal moral, entre la virtud y el vicio: en caso contrario, nuestra vida ética no sería fruto de nuestras decisiones morales, sino que nos vendría impuesta desde fuera. Cf. BABUT, *Commentaire...*, pág. 186, n. 237.

bles y enfermos, que subyacen a aquélla. En efecto, el bien y el mal subsisten no para que se genere la prudencia, sino que llamamos prudencia a la facultad de distinguir la existencia y subsistencia del bien y del mal. De forma semejante, si la vista es la percepción de objetos blancos y negros[131], éstos no se han generado para que nosotros tengamos vista, sino que nosotros necesitamos la vista para distinguir tales colores. 1067A

En segundo lugar, cuando esos estoicos prenden fuego al mundo, no queda ni un solo rastro del mal, por pequeño que sea, sino que, entonces, el conjunto del Universo es prudente y sabio[132]. Así pues, la prudencia existe sin que exista el mal y no es forzoso que exista el mal para que la prudencia sea posible. Pero si en cualquier caso es preciso que la prudencia sea ciencia de bienes y males, ¿qué hay de terrible en que, suprimidos los males, no exista la prudencia y tengamos otra virtud en lugar de aquélla, que sea ciencia no de bienes y males sino sólo de bienes? Es como si el color negro desapareciera del todo, y luego uno de esos estoi- B

---

[131] Que cada uno de los sentidos está limitado por un par de contrarios es doctrina aristotélica (cf. Aristót., *Acerca del alma* 422b23-25, 426b8-11): la vista percibe la gama de colores que se extiende entre el blanco y el negro, el gusto la gama de sensaciones que va de lo dulce a lo amargo (cf. *infra,* 1067B), etc. El tacto, en cambio, plantea el problema de que son numerosos los contrarios que delimitan su ámbito sensorial (caliente-frío, seco-húmedo, duro-blando, etc.). Plutarco zanja esta aporía *(infra,* 1067B) adjudicándole el par de contrarios placentero-doloroso, igual que hace Platón *(Timeo* 64a).

[132] Cf. *supra,* 1065B y n. 86. El argumento de la conflagración universal (cf. *supra,* n. 95) es explotado de manera opuesta en ambos pasajes, según el procedimiento típico de la nueva Academia de Carnéades. En ambos casos, la contraargumentación de Plutarco olvida la naturaleza cíclica del devenir cósmico, que explica el hecho de que, en la conflagración, el bien exista sin mezcla de mal y que, en la reordenación del mundo, se generen de nuevo las parejas de opuestos.

cos se obstinara en decir que habíamos perdido también la vista porque no había percepción de objetos blancos y negros: ¿qué nos impide decirle que no sucede nada terrible si no tenemos lo que tú llamas vista, sino que, en vez de ésta, disponemos de otra percepción y facultad, con la que captamos colores blancos y no blancos? Pues yo creo que el gusto no desaparecería si faltaran los sabores amargos, ni tampoco el tacto si el dolor fuera suprimido[133], ni la prudencia si no estuviera presente el mal, sino que esos sentidos perdurarían al percibir en su lugar sabores dulces y sensaciones placenteras y cuantos no son de esa cualidad, igual que esta prudencia de que hablamos, que es ciencia de bienes y no-
c bienes. Pero los que no piensan así, que se queden con su terminología y nos dejen a nosotros la realidad de las cosas.

18. Pero, aparte de esto, ¿qué impediría que hubiese intelección del mal y del bien intelección y existencia?[134]. Como les sucede a los dioses, según creo, que tienen salud pero conciben la fiebre y la pleuresía. Y es que precisamente nosotros, aun teniendo todos inagotables males y ningún bien, como dicen esos estoicos[135], no estamos privados al menos de la facultad de concebir la prudencia, el bien, la felicidad[136]. Lo sorprendente es que, sin que esté la virtud pre-

---

[133] Cf. *supra*, n. 131.

[134] Este aserto contradice abiertamente la doctrina estoica de que el bien y el mal son realidades perceptibles por los sentidos: cf. Plut., *Contr.* 1042E-F y n. 148. Por otro lado, la posibilidad de captar algo que no tenga existencia real no es admitida en el estoicismo, porque nada puede ser percibido si no tiene existencia real y nada puede ser concebido si no tiene detrás una actividad sensorial, directa o indirecta: cf. Sexto Empír., *Contra los prof.* VIII 56 y 58 = *SVF*, II 88.

[135] Cf. *supra*, n. 113.

[136] El argumento de Diadúmeno no se sostiene. A pesar de que sea una *rara avis* en el mundo humano, el bien tiene existencia real y, por tanto, es

sente en nosotros, haya quienes enseñan cómo es[137] e infunden su aprehensión[138], pero no sea posible poseer la intelección del vicio sin que éste haya venido a la existencia. ¡Mira D
qué cosas pretenden que creamos los que practican la filosofía de acuerdo con las nociones!: que aprehendemos la prudencia gracias a la insensatez, y la prudencia por naturaleza sin la insensatez ni se aprehende a sí misma ⟨ni⟩ aprehende la insensatez.

19. Pero si, en todo caso, la naturaleza necesitara la generación del mal, sin duda serían suficientes uno o dos ejemplos del vicio. O, si quieres, a lo mejor necesitaría que nacieran diez, o mil, o diez mil necios, mas no esa cosecha tan fructífera del vicio, que

ni la arena ni el polvo ni las plumas de aves multicolores
podrían derramar en tan gran número[139],

mas de la virtud ni siquiera un mísero ensueño[140]. En efecto, E
los ciudadanos de Esparta encargados de las comidas en

---

perceptible por los sentidos e inteligible mentalmente, al menos por contraste.

[137] Según los estoicos, la virtud puede enseñarse y prueba de ello es la posibilidad de pasar de la ignorancia a la sabiduría: cf. Dióg. Laerc., VII 91 = *SVF,* I 567 = III 223. La objeción de Plutarco es inmediata: ¿cómo es posible enseñar la virtud si ésta reside únicamente en el sabio y el sabio no existe en la práctica, según reconoce el propio Crisipo (cf. Plut., *Contr.* 1048E?. La respuesta de los estoicos sería que quienes progresan en la virtud, aun sin haber alcanzado la firmeza y constancia de la sabiduría práctica, son capaces al menos de concebir y decir algo verdadero del bien moral: cf. Sexto Empír., *Contra los prof.* VII 42 = *SVF,* 132 (pág. 42, 29-35).

[138] Sobre la aprehensión, cf. *supra,* n. 44.

[139] Frag. 1007 = 89 Page (de lírica anónima). Cf. *Sobre el amor filial* 497A.

[140] Cf. *supra,* 1066A y C.

común presentan en público, a propósito, a dos o tres hilotas saturados de vino puro y totalmente ebrios, mostrando a los jóvenes en qué consiste una borrachera para que tengan cuidado y sean moderados con el vino[141]. Sin embargo, en la vida estos ejemplos del vicio se han multiplicado sin límite, porque no hay ni un solo hombre que sea sobrio respecto a la virtud, sino que todos vamos dando tumbos anegados en la torpeza y la infelicidad. Hasta tal punto la razón nos emborracha y de tanta confusión y extravío nos colma[142], que en nada vamos a la zaga de aquellas perras que —según cuenta Esopo[143]—, como desearan unos odres que estaban flotando en el agua, se lanzaron a beber el mar y reventaron
F antes de coger los odres. Y es que también a nosotros la razón, mientras abrigamos la esperanza de que seremos felices gracias a ella y nos aproximaremos a la virtud, nos corrompe y nos destruye antes de alcanzarla, ya que además nos hemos dado un atracón del abundante vino puro y amargo del vicio, si es que, como dicen ellos[144], ni siquiera los que hacen progresos morales hacia la cima de la virtud tienen consuelo ni alivio ni respiro de la estupidez y la infelicidad.

---

[141] Los hilotas eran campesinos atados a la tierra que el Estado espartano cedía a los ciudadanos de pleno derecho; estaban obligados a entregar al titular del lote una parte fija de la cosecha. Para esta costumbre de utilizarlos en las comidas colectivas de los espartiatas, cf. PLUT., *Licurgo* 28, 8; *Demetrio* 1, 5; *Máximas de espartanos* 239A; *Sobre el refrenamiento de la ira* 455E.

[142] La expresión de Plutarco es intencionadamente paradójica y está concebida como un irónico contrapunto a la tesis estoica de la completa incompatibilidad entre la razón y la ebriedad (cf. *SVF*, III 643-644). Para nuestro autor, no tiene sentido comparar la virtud con la sobriedad de la razón, como hacen los estoicos (cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 710F; *Sobre el demon de Sócrates* 580C), y sugerir al mismo tiempo que todos los hombres se encuentran bajo los efectos embriagantes del vicio.

[143] ESOPO, 138 HAUSSRATH-HUNGER.

[144] Cf. *supra*, 1063A-B y n. 63, n. 65; *Como percibir los propios progresos en la virtud* 75B-C.

20. Pues bien, puedes observar a tu vez que quien afirma que la generación del mal no ha sido inútil[145], demuestra qué clase de ganancia y posesión es aquél para quienes lo tienen, cuando en *Sobre las acciones rectas* escribe que el necio nada necesita ni encuentra utilidad en nada: para él nada es útil, nada propio, nada adecuado[146]. ¿Cómo va a ser útil el mal si con éste ni siquiera es útil la salud ni una gran fortuna ni el progreso moral?[147]. ¿Pero es que nadie necesita cosas que, por un lado, son 'preferidas' y 'aceptables' y, ¡por Zeus!, útiles, y, por otro, 'conformes a la naturaleza', como ellos mismos las llaman?[148]. Y luego, ¿es que nadie encuentra utilidad en estas cosas si no se convierte en sabio? Entonces, el necio ni siquiera encuentra utilidad en el proceso de convertirse en sabio[149]. ¿Es que no tienen sed ni hambre los hombres, antes de convertirse en sabios? Al menos, si tienen sed no encuentran utilidad en el agua ni en el pan si tienen hambre. 1068A B

---

[145] Cf. *supra,* 1065A-B; PLUT., *Contr.* 1050F. En este pasaje, Diadúmeno silencia una parte de la expresión de Crisipo —«para el conjunto del Universo»—, sin la cual no es posible captar el sentido último de la doctrina crisipea de la utilidad del mal.

[146] Cf. *supra,* 1061E-F; PLUT., *Contr.* 1038A-B y n. 73, 1042B y n. 137.

[147] Cf. PLUT., *Contr.* 1048C-D y n. 245. Al escamotear la perspectiva cósmica en que Crisipo sitúa el problema de la utilidad del mal, Plutarco interpreta restrictiva y erróneamente este pensamiento, en el sentido de que el mal reportaría algún tipo de provecho a los necios.

[148] Estos atributos son propios de las cosas indiferentes que tienen valor extramoral, como la salud, la riqueza y el progreso hacia la virtud, recién mencionados: cf. PLUT., *Contr.* 1047E y n. 232 ('cosas preferidas'); 1045F y n. 192 ('aceptables'); 1042D y n. 144 ('conformes a la naturaleza'); 1038A y n. 74 ('útiles').

[149] Cf. *supra,* 1061F y n. 54.

Sois semejantes a extranjeros de dulce trato
que sólo precisan de un techo y una lumbre[150].

¿No encontraba éste utilidad en una acogida hospitalaria, ni en un manto aquel que decía[151]:

Dale un manto a Hiponacte. Pues me muero de frío?

Pero ¿quieres decir una paradoja tan superflua como original? Di que el sabio no encuentra utilidad en nada ni necesita cosa alguna. Aquél es rico, aquél libre de necesidades,
C aquél autosuficiente, dichoso, perfecto[152]. Muy bien, pero ¿qué vértigo nos entra ahora, cuando vemos que el que no carece de nada necesita los bienes de que dispone, mientras que el necio carece de muchas cosas pero no necesita ninguna? Pues eso es lo que dice Crisipo[153], que los necios no tienen necesidades pero sí carencias, trastocando las nociones comunes al moverlas, como en el juego de damas, de una casilla a otra. En efecto, todos los hombres estiman que la necesidad es anterior a la carencia, pues consideran que carece de algo el que necesita cosas que no están a su disposición ni son fáciles de adquirir. Por ejemplo, ningún hombre carece de cuernos o de alas, porque tampoco los necesita. Pero decimos que carecen de armas, de dinero o de vestidos, cuando, al encontrarse en necesidad de estas cosas, no las consi-

[150] ANACREONTE, frag. 80 = 425 PAGE.

[151] HIPONACTE, frag. 17 BERGK = 24b DIEHL = 56 KNOX. Cf. *Estoic. poet.* 1058D.

[152] Cf. *supra*, 1060B, 1063C-D; *Estoic. poet.* 1058B-C.

[153] Cf. SÉN., *Epíst.* 9, 14 = *SVF*, III 674d. La paradoja de Crisipo es intencionada: al no estar en posesión de las virtudes, el necio carece de todo y, al mismo tiempo, no necesita nada porque de nada hace un uso útil y provechoso (cf. PLUT., *Contr.* 1038A y n. 73); el sabio, en cambio, no carece de nada pero necesita medios y recursos para practicar las virtudes.

guen ni las poseen. Aquéllos, sin embargo, tienen siempre D tanto afán de contradecir abiertamente las nociones comunes, que muchas veces renuncian incluso a las propias en su deseo de forjar una nueva terminología, como sucede en este caso[154].

21. Pero ahora vuelve sobre tus pasos un poco más arriba[155] y examina esto. Una de las cosas que dicen en contra de las nociones es que ningún necio obtiene beneficios[156]. Sin embargo, hay muchos hombres que, si reciben educación, hacen progresos morales, hay esclavos que son manumitidos, ciudades asediadas que son liberadas, mancos que se dejan echar una mano y enfermos que reciben curación. «Pero, aun obteniendo estas ventajas, no reciben beneficios ni experimentan un bienestar, y, como no tienen benefactores, ni siquiera pueden ser desconsiderados con sus benefactores»[157].

Así pues, en ese caso los necios ni siquiera son ingratos; pero es que tampoco lo son los hombres inteligentes. Enton- E ces, la ingratitud es algo inexistente, porque éstos no se abstienen de la gratitud si reciben un favor, mientras que aqué-

---

[154] El reproche de Plutarco a Crisipo acerca de la falsa originalidad de la ética estoica está hecho desde la perspectiva polémica de Carnéades, para quien las diferencias entre estoicos y peripatéticos no eran sustanciales, sino meramente terminológicas: cf. Cic, *Del supr. bien y del supr. mal* III 41; V 74.

[155] Cf. 1068A y n. 137. Diadúmeno establece una estrecha conexión entre dos tesis estoicas: a) para el necio nada es útil (doctrina recordada al inicio del capítulo anterior); y b) el necio no es susceptible de recibir ningún beneficio (objeto del presente capítulo).

[156] Dar o recibir beneficios es una operación inseparable de la práctica de la virtud y, por esa razón, un monopolio del sabio: cf. *SVF*, III 94, 117b, 587 (pág. 154, 6-8), 673.

[157] *SVF*, III 672 (pág. 168, 15-17).

llos están naturalmente incapacitados para recibir favores[158]. Pero observa ya qué dicen en torno a este asunto: que el favor se extiende hasta las acciones intermedias[159], y, aunque el dar y recibir beneficios es cosa propia de sabios, el favor lo obtienen también los necios[160]. Después de eso, ¿aquellos que son partícipes de un favor no lo son de la utilidad? ¿No hay allí donde se extiende el favor nada que sea útil ni apropiado? ¿Pero qué otra cosa hace de un servicio prestado un favor si no es que quien lo presta es útil en algo a quien lo necesita?

---

[158] Cf. Sén., *Sobre los beneficios* V 12, 3-4. La inexistencia de la ingratitud no sólo no fue sostenida expresamente por ningún estoico, sino que incluso podemos encontrar opiniones manifiestamente contrarias en las fuentes: cf. Sén., *Benef.* V 13, 1-4; Estob., II 7, 11k, 8-11 = *SVF,* III 677 (págs. 169, 39-170, 2). Como apunta Babut *(Commentaire...,* pág. 197, n. 279, n. 281), del testimonio de Séneca se desprende que tal afirmación constituye una inferencia hecha por sus adversarios filosóficos siguiendo el método dialéctico de la Academia Nueva, consistente en volver contra los estoicos sus propias teorías mediante la reducción al absurdo de sus argumentos.

[159] Cf. Plut., *Contr.* 1038A-B y n. 74. Si se comparan las dos citas, se verá que, en este tratado, Diadúmeno ha omitido uno de los dos sujetos («el buen servicio y el favor se extienden hasta las cosas intermedias»). En cualquier caso, ambos testimonios dan cuenta de la separación tajante que los estoicos introducían entre los conceptos de 'beneficio' y 'utilidad', privativos del sabio (cf. *supra,* n. 146), y los conceptos de 'buen servicio' *(euchrēstía)* y 'favor' *(cháris),* que también se dan en las acciones intermedias. Y ello porque en cualquier servicio hay un elemento —la intención de quien lo presta o lo recibe— que pertenece a la esfera moral, y otro —aquello que se da o se recibe— que en sí mismo no es ni bueno ni malo, sino que deviene bueno y malo en función del uso que de él se hace: cf. Sén., *Benef.* I 6, 2-3 = *SVF,* III 506.

[160] Cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* III 69 = *SVF,* III 93; Sén., *Benef.* V 13, 2-14, 5; *Epist.* 81, 8-14.

22. AM. Deja entonces este asunto y dime: ¿cuál es ese F 'beneficio' tan venerado por ellos, que custodian como un bien selecto y reservado a los sabios y cuyo nombre ni siquiera admiten para quienes ⟨no⟩ son sabios?

DIAD. Si un solo sabio, en cualquier lugar donde esté, extiende un dedo con prudencia, todos los sabios que hay en la tierra reciben un beneficio[161]. Es esto obra de la amistad que hay entre ellos[162]; en este fin culminan las virtudes de los sabios a causa de los beneficios comunes que de éstas se desprenden. Por el contrario, desvariaba Aristóteles, desva- 1069A
riaba Jenócrates cuando declaraban que los hombres reciben beneficios de los dioses, beneficios de sus progenitores, be-

---

[161] Puesto que los bienes morales son comunes a todos los sabios y el bien es inseparable del beneficio (cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* XI 22 = *SVF,* III 75 [pág. 18, 26-29]), es forzoso que las acciones de aquéllos sean útiles y beneficiosas a los demás sabios: cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 69 = *SVF,* III 93; SÉN., *Epíst.* 109. Por otro lado, los textos estoicos definen las virtudes de los sabios como una disposición y un movimiento acorde con la virtud: cf. *infra,* 1076A; ESTOB., II 7, 11d, 1-6 = *SVF,* III 94. De ahí que Diadúmeno extrapole irónicamente la doctrina estoica hasta el borde de la parodia, recurriendo a un ejemplo a todas luces trivial para los propios estoicos: el del sabio que mueve un dedo (acción que aquéllos consideraban completamente indiferente, en el sentido de que no atrae ni el impulso ni la aversión: cf. *SVF,* III 118-119, 122; PLUT., *Contr.* 1038F, 1046D) y beneficia a otros sabios que ni siquiera lo conocen. Con todo, la distancia espacial no es un obstáculo para que todos los sabios, por el solo hecho de serlo, tengan buenos sentimientos los unos con los otros, unidos como están por lazos de simpatía —los de las virtudes— imposibles de desatar: cf. ESTOB., II 7, 111, 17-26 = *SVF,* III 626. Sobre el concepto de beneficio, véase TSEKOURAKIS, *Studies...,* págs. 68-75.

[162] Igual que el beneficio, del que es inseparable (SÉN., *Epíst.* 35, 1), la amistad perfecta, fundada en la coparticipación de las virtudes y la recíproca armonía de las acciones rectas, sólo puede existir entre sabios, y, necesariamente, entre todos los sabios, se conozcan o no: cf. *SVF,* III 630, 631, 633c, 635; SÉN., *Benef.* VII 12, 2.

neficios de sus maestros[163], pero ignoraban el admirable beneficio que los sabios reciben unos ⟨de⟩ otros cuando despliegan movimientos acordes con la virtud, aunque no vivan juntos ni acierten a conocerse.

Por otro lado, todos los hombres dan por supuesto que la selección, vigilancia y administración de ciertos bienes es útil y beneficiosa, si éstos son útiles y beneficiosos, y el
B hombre interesado en el dinero se compra llaves y vigila sus almacenes

abriendo con su mano la gratísima despensa de la riqueza[164];

en cambio, seleccionar lo que no es beneficioso para ningún fin y tomarse mucho cuidado y esfuerzo en su vigilancia no es una acción noble y bella, sino ridícula[165]. Si Odiseo, por

[163] Para Aristóteles, la amistad de los hijos con los padres, de los hombres con los dioses y, en general, de los hombres con sus semejantes (siempre que haya un trato asiduo entre ellos), produce beneficios indudables en el sentido de que colma la inclinación natural que cada uno tiene a elevarse sobre los límites de su propia naturaleza, formación y edad: cf. ARISTÓT., *Ética Nicomáquea* 1099b11-13, 1161a15-18, 1162a4-7, 1179a24-30. De Jenócrates no hemos conservado ningún testimonio paralelo sobre este punto, pero, como ocurre en el caso de Aristóteles, es posible que Plutarco se refiera a reflexiones incidentales del filósofo académico sobre este asunto, no tanto a un capítulo o pasaje concreto de su obra perdida. Por otro lado, es habitual en la literatura filosófica posterior, sobre todo a partir de Carnéades, que las escuelas académica y peripatética aparezcan enfrentadas en bloque al estoicismo en relación con la teoría de los bienes: cf. *infra*, 1069E. Un frente común de Jenócrates y Aristóteles contra las paradojas de los estoicos lo encontramos también en CIC., *Lúc.* 44 y 136.

[164] EURÍP., *Belerofonte*, frag. 285, 8 NAUCK.

[165] Las 'cosas conformes a la naturaleza' (como la salud, la riqueza, etc.), que en el estoicismo se inscriben dentro de los indiferentes 'preferidos' (cf. PLUT., *Contr.*, cap. 30, 1047E-1048C y n. 232), son objeto no de elección moral *(haíresis)* —cuyo único objeto es la virtud o el vicio—, sino de 'selección' *(eklogḗ)*: cf. *SVF*, III 763, 766. Esta actividad selectiva,

ejemplo, hubiese sellado con el nudo aquel que aprendió de Circe no los regalos que le hizo Alcínoo (esto es, trípodes, calderos, vestidos y oro[166]), sino un montón de basura y piedras y cosas por el estilo que hubiera atesorado, y si hubiese tenido por un trabajo feliz y dichoso tanto los cuidados que a ello dedicó como la posesión y vigilancia de esas cosas, ¿quién habría envidiado esta previsión estúpida y esta preocupación vana?[167]. Sin embargo, en eso consiste c la belleza, la nobleza, la dicha de la 'coherencia racional' estoica[168], pues no es más que la selección y vigilancia de

---

si se realiza de acuerdo con la virtud, es, según los estoicos, «distinguida, bella y dichosa» (Plutarco, en cambio, la evalúa en unos términos completamente antitéticos), hasta el punto de que define en sí misma el fin supremo de la vida en el estoicismo (cf. *infra*, n. 169). Es evidente que Plutarco carga las tintas contra el estatuto axiológico de las cosas conformes a la naturaleza en el estoicismo (= cosas indiferentes); pero, por el ejemplo que utiliza a continuación (cf. *infra*, n. 166-167), parece olvidar las acepciones y matices que los estoicos distinguían en el propio concepto de 'indiferentes' (cf. *SVF*, III 118-122), al identificar la acepción técnica (= sin valor intrínseco para la felicidad del ser humano, que reside en la moralidad) con la acepción corriente que dicta el sentido común (sin valor ni importancia para nada, incapaz de atraer ni el impulso ni la aversión).

[166] Se trata del nudo con que selló Odiseo el arcón repleto de regalos que recibió de manos de Arete, reina de los feacios, cuando se disponía a regresar a Ítaca: cf. *Odisea* VIII 438-448. Además de los vestidos y el oro, mencionados en el pasaje anterior, el tesoro de Odiseo estaba formado por trípodes y calderos que le regalaron los demás nobles feacios (*Ibid.* XIII 13 y 217).

[167] A su llegada a Ítaca, Odiseo contó minuciosamente las riquezas que traía consigo (*Odisea* XIII 217-218), antes de esconderlas en la gruta de las ninfas por consejo de Atenea (*Ibid.* XIII 366-371). Es a eso a lo que se refiere Plutarco cuando habla de la vigilancia y cuidado que Odiseo dedicó a preservar los tesoros que traía de la isla de los feacios.

[168] La 'coherencia racional' (*homología:* cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* III 21 = *SVF*, I 179c [pág. 45, 28-29]) es una fórmula abreviada de la definición estoica del fin de la vida: 'vivir en acuerdo (o coherencia)

cosas que no les aportan beneficio y son indiferentes[169]. Pues de esa especie son las cosas conformes a la naturaleza y aún más las exteriores[170], si es que, cuando se da el caso, equiparan la riqueza más grande con orinales de oro, orlas doradas y, ¡por Zeus!, frascos de perfume[171].

---

racional con la naturaleza'. Para esta doctrina, cf. *supra*, 1060D-E y n. 25; PLUT., *Contr.* 1033C y n. 9.

[169] Para llenar de contenido la definición canónica del fin de la vida ('vivir en acuerdo racional con la naturaleza': cf. *supra*, n. 160), Crisipo introdujo un añadido que devino doctrina común de la escuela a partir de él y está implícito en las definiciones del fin supremo de sus sucesores, Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso (cf. *infra*, caps. 26-27, 1070F-1072F): «el supremo bien, vivir en acuerdo y coherencia racional con la naturaleza, equivale a vivir profesando la ciencia de los eventos naturales, mediante la selección de las cosas conformes a la naturaleza y el rechazo de las cosas contrarias a la naturaleza» (CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 31 = *SVF*, III 15; cf. CIC., *Supr. bien supr. mal* II 34 = *SVF*, III 14). La versión griega original de este novedoso planteamiento de Crisipo, que fue traducido por Cicerón en los textos anteriores, ha sido formulada en un pasaje de ESTOB., II 7, 6a, 6-11 = *SVF*, III 12b.

[170] Como indiferentes preferidos, las 'cosas conformes a la naturaleza' abarcan no sólo las primeras ventajas naturales de los seres vivos, que pertenecen al estadio de la vida instintiva (esto es: salud, integridad física, belleza [cf. *supra*, 4-5, 1060B-E y n. 26]) y proporcionan una materia selectiva por así decir vitalicia, sino también las 'cosas exteriores' (como la riqueza, la fama, el poder), pertenecientes al horizonte de la 'conducta apropiada' de quien progresa hacia la virtud o al de la selección racional del sabio en la edad adulta: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* XI 61 = *SVF*, III 122 (pág. 29, 25-28). Los estoicos partieron de la clasificación de los bienes que se había convertido en patrimonio común de las escuelas académica y peripatética —bienes corporales, exteriores y anímicos (cf. CIC., *Acad. post.* I 22)— y, al aplicarla a su doctrina de las cosas preferidas, concedieron un valor selectivo superior a las cosas preferidas relativas al alma, como el progreso moral, el ingenio, la memoria, la inteligencia, las artes, etc.: ESTOB., II 7, 7b, 9-16 = *SVF*, III 136 (págs. 32, 40-33, 4).

[171] Cf. PLUT., *Contr.* 1048B y C: en ambos pasajes Plutarco utiliza los mismos símiles de los orinales de oro y las borlas doradas para ridiculizar la fatua importancia que los seres humanos dan a la riqueza y que para los

En definitiva, así como los que por arrogancia tienen a bien profanar y mancillar cultos de ciertos dioses o démones, nada más arrepentirse caen bajo el poder de éstos y se rebajan humildemente ensalzando y enalteciendo a la divinidad, así aquéllos a su vez, en las cosas que son indiferentes y nada tienen que ver con ellos, dan buena prueba de haber sido víctimas de una suerte de venganza divina por su D presunción y charlatanería, cuando proclaman a viva voz que sólo una cosa es buena, bella y noble, a saber, la selección y administración de las cosas indiferentes, y que si no las obtienen no merece la pena vivir, sino degollarse a sí mismos o dejarse morir de hambre, mandando con frecuencia la virtud a paseo[172]. Así pues, a Teognis lo consideran ellos mismos un poeta innoble y mezquino cuando dice[173]:

huyendo de la pobreza hay que saltar, Cirno, incluso sobre el [mar
poblado de enormes monstruos y desde lo alto de escarpados [arrecifes,

por ser cobarde ante la pobreza, que es una cosa indiferente. Pero ellos de su puño y letra hacen en prosa las mismas re- E comendaciones y afirman que es preciso, huyendo de una enfermedad grave o de un dolor muy intenso, si es que no se

estoicos es comparable a esos objetos cotidianos y vulgares, pero por los que nos afanamos sin cesar, cegados por su áurea envoltura. Es interesante subrayar que aquí añade Plutarco el símil de los frascos de perfume *(lēkýthois),* que Babut interpreta como 'vasos funerarios' (cf. *Commentaire...,* págs. 204-205, n. 299).

[172] Plutarco recrea con tintes caricaturescos los motivos principales de su crítica a la doctrina estoica del suicidio razonable del sabio: cf. *supra,* 1060C-D y n. 51, 1063C-F y n. 76, n. 77, n. 79; Plut., *Contr.* 1042C-E y n. 145.

[173] Teognis, 175-176. Cf. Plut., *Contr.* 1039F y n. 103.

tiene a mano una espada o cicuta, arrojarse al mar y saltar «desde lo alto de unos arrecifes»: y eso que ninguna de las afecciones anteriores es dañina ni mala ni inconveniente, ni tampoco hace infelices a los que caen en ellas.

23. «¿Por dónde, entonces, he de empezar?» —dice Crisipo[174]— «¿Qué adoptaré como principio de lo apropiado y materia de la virtud, si dejo a un lado la naturaleza y la conformidad con la naturaleza»[175]? ¿Por dónde, bendito amigo, empiezan Aristóteles y Teofrasto? ¿Qué principios adoptan Jenócrates y Polemón? ¿No ha seguido también
F Zenón a éstos cuando establecían como elementos de la felicidad la naturaleza y la conformidad con la naturaleza?[176].

---

[174] *SVF,* III 491. Para un análisis pormenorizado de este capítulo, cf. CABALLERO, *«Oikeíōsis* en Plutarco»..., págs. 114-118.

[175] Según Crisipo, las 'cosas conformes a la naturaleza' *(tà katà phýsin)* —aquí recogidas bajo una terminología más abstracta y menos habitual: la de 'naturaleza' (*phýsin*) y 'conformidad con la naturaleza' *(tò katà phýsin)*— constituyen el 'principio de lo apropiado' y la 'materia de la virtud': en efecto, como hemos visto *supra* (n. 165), las acciones apropiadas o intermedias se realizan de acuerdo con los principios naturales de nuestra conducta (cf. CIC., *Acad. post.* I 23; *Del supr. bien y del supr. mal* III 60 = *SVF,* III 763 [pág. 189, 28-29]). Por otro lado, las ventajas naturales ofrecen también el material para la actividad selectiva del sabio (cf. *infra,* 1071B; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 61 = *SVF,* III 763 [pág. 189, 36-38]): véase TSEKOURAKIS, *Studies...,* págs. 30-37.

[176] Plutarco asume como propia la interpretación de la historia de la ética posaristotélica que, siguiendo los pasos de Carnéades, sistematizara Antíoco de Ascalón, y de la que tan bien informados estamos por la obras filosóficas de su discípulo Cicerón. De acuerdo con ella, Zenón y sus sucesores, al formular el fin de la vida humana (vivir de acuerdo con la naturaleza), no hicieron otra cosa sino seguir el camino iniciado por los peripatéticos antiguos —Aristóteles y Teofrasto— y los seguidores de Platón en la Academia —Jenócrates y Polemón, el maestro de Zenón—, quienes dejaron sentado que el principio de la felicidad —meta de la vida humana— se encontraba en los primeros impulsos naturales del hombre, esto es, en

Sin embargo, aquéllos se mantuvieron en la opinión de que esos principios son elegibles, buenos y beneficiosos[177] y, superponiendo la virtud como una actividad que se despliega ⟨entre⟩ ellos haciendo de cada cosa el uso que le es propio[178], con estos ingredientes creían completar y llevar a

---

los bienes conformes a la naturaleza: cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 3; IV 6, 14-15; V 3, 7; *Acad. post.* I 19. La verosimilitud histórica de esta transferencia doctrinal ha sido objeto de una amplia polémica: cf. Babut, *Commentaire...*, pág. 209, n. 309. En cualquier caso, Plutarco no aprovecha la indudable relación genética entre Zenón y Polemón para difuminar las diferencias entre ambas tradiciones filosóficas, como hacía Antíoco de Ascalón, sino que utiliza este motivo para marcar con fuerza la traición doctrinal de la que sería responsable el fundador del Pórtico, al vaciar de contenido la teoría de los bienes.

[177] Siguiendo la tradición académico-peripatética, Plutarco extiende a las ventajas naturales (las 'cosas conformes a la naturaleza' y las 'cosas apropiadas' del estoicismo; los bienes corporales y exteriores de las escuelas académica y peripatética) los atributos que la terminología estoica reservaba exclusivamente al bien moral. En el resto del capítulo, su objetivo será desenmascarar la vacuidad del vocabulario ético estoico y ponderar la coherencia semántica de la concepción de la felicidad, sustancialmente unitaria, que defendían académicos y peripatéticos. Acerca de la diferencia entre el rigorismo estoico y el realismo ético de sus adversarios, cuando admiten la existencia de bienes que, si bien no pertenecen estrictamente a la esfera moral, contribuyen a la felicidad, cf. *supra,* 1065A y n. 92; 1069A; Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* III 41.

[178] La terminología que Plutarco utiliza para matizar la defensa de los bienes naturales, subordinando su disfrute a la actividad *(enérgeia)* que produce la virtud humana, sugiere verosímilmente que, en relación con la doctrina de la felicidad, Plutarco se hace aquí eco de los conceptos y el vocabulario que Aristóteles acuñó en sus *Éticas*. Al inicio de la *Ética Eudemia* (1219b1-3), Aristóteles compendia esta doctrina en la siguiente fórmula programática: «Obrar bien y vivir bien son lo mismo que ser feliz, y cada uno de estos términos, la vida y la acción, son un 'uso' *(chrêsis)* y una 'actividad' *(enérgeia)*». Este léxico estaba bien asentado en la escuela peripatética posterior: cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* II 34; Estob., II 7, 18, 8-9.

término una vida perfecta e íntegra[179], dando de la 'coherencia racional' una definición verdaderamente adecuada y concorde con la naturaleza[180]. Pues no se dejaban trastornar, como si diesen un salto desde el suelo para otra vez caer de
1070A bruces sobre él, diciendo de las mismas realidades al designarlas que son 'dignas de ser aceptadas' y no 'dignas de ser elegidas'[181], que son 'propias' y no 'buenas'[182], que no son 'beneficiosas' pero sí 'provechosas'[183], que no guardan 'ninguna relación con nosotros'[184] pero constituyen los 'princi-

---

[179] La 'vida perfecta e íntegra', que los estoicos cifraban en la vida constituida por el ejercicio de las virtudes, y sólo de éstas, era para peripatéticos y académicos aquella vida que integraba las tres clases de bienes tradicionales (los del cuerpo, los exteriores y los del alma), siempre que la virtud encauzara el uso apropiado de aquéllos (cf. *supra,* n. 170). Pero esta salvedad no se hacía siempre. En el aristotelismo, la definición de la felicidad permaneció siempre expuesta a la tensión entre dos tendencias que se encontraban ya *in nuce* en los escritos del maestro: o una actividad virtuosa provista de bienes (aristotelismo) o una suma completa *(symplḗrōma)* de bienes (seguidores del peripatético Critolao, del s. II a. C.: ESTOB., II 7, 3b, 6-9; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Misceláneas* II 21, 129; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 58). Plutarco, que insiste en el carácter instrumental de los bienes naturales, no por ello deja de expresar, con un énfasis terminológico *(symplēroûn)* que conduce directamente al peripatético Critolao, la idea de que, mientras estén subordinados al ejercicio de la virtud, aquellos bienes están plenamente integrados en una vida perfecta y acorde con la naturaleza. Es posible que el uso de la terminología de Critolao le venga dictado a Plutarco por la necesidad de contraponer ambos conceptos de *symplḗrōma,* el peripatético y el estoico (para el uso que los estoicos hacían de este léxico, cf. 1060C y n. 28).

[180] Sobre el concepto estoico de 'acuerdo o coherencia racional' con la naturaleza, que Plutarco recrea aquí en clave académico-peripatética, cf. *supra,* 1069C y n. 165.

[181] Cf. *supra,* 1060D-E y n. 35; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 20, 72.

[182] Cf. PLUT., *Contr.* 1038B y 75-76.

[183] Cf. *supra,* 1068D-F y n. 159.

[184] Cf. *supra,* 1060D y PLUT., *Contr.* 1041E, 1048A-B.

pios de nuestras acciones apropiadas'[185]. Al contrario, tal como era su doctrina, así era la forma de vida de aquellos hombres que procuraban que sus acciones fuesen apropiadas y concordes con sus palabras[186]. En cambio, la escuela de esos estoicos, lo mismo que la mujer del poema de Arquíloco[187]

en una mano ⟨*transportaba*⟩ *agua,*
en la otra fuego, pues maquinaba engaños,

en unas doctrinas se atrae a la naturaleza como aliada, en otras la aparta de sí como enemiga[188], o, más bien, en los hechos y en las acciones se aferran a las cosas conformes a la naturaleza, como si fueran buenas y elegibles, pero en su vocabulario y terminología reniegan y echan pestes de ellas, B ⟨como si⟩ fueran indiferentes, inútiles y no tuvieran ningún peso con vistas a la felicidad[189].

24. Puesto que en general todos los hombres conciben el bien como aquello que produce alegría, es objeto de nuestras súplicas, nos hace afortunados, tiene el máximo valor, es autosuficiente y nada necesita, examina comparativamente el bien de esos estoicos[190]. ¿Acaso produce alegría exten-

---

[185] Cf. *supra,* 1069E.

[186] Los supuestos hallazgos terminológicos de los estoicos no sólo no son originales, pues no designan realidades nuevas que ellos hayan descubierto (cf. *supra,* 1068C-D y n. 154), sino que además comprometen la coherencia entre teoría y práctica: cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 39.

[187] Arquíloco, frag. 184 West. Cf. Plut., *Demetrio* 35, 6; *Sobre el frío como elemento primero* 950E-F.

[188] Cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 43.

[189] Cf. *supra,* 1062E-1063A; 1064B-C; Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 9, 22; V 29, 89.

[190] Como ha visto Babut con perspicacia *(Commentaire...,* pág. 213, n. 322), Plutarco contrapone sólo en apariencia dos ideales de bien, el de

der el dedo con prudencia?[191]. ¿Qué? ¿Es objeto de nuestras súplicas una tortura prudente?[192]. ¿Es afortunado el que se arroja razonablemente de un precipicio?[193]. ¿Tiene el máximo valor aquello que muchas veces la razón les aconseja abandonar a costa de lo que no es bueno?[194]. ¿Es perfecto y autosuficiente aquello cuya presencia no les ahorra, en caso de no obtener las cosas indiferentes, considerar intolerable la vida y renunciar a vivir?[195]. ¿Ha surgido otra doctrina que
c conculque tan abiertamente la experiencia común[196] como ésta, que por propia iniciativa le quita y arranca violentamente de su seno las nociones legítimas, como si fueran niños de pecho, y le pone en su regazo otras bastardas, salvajes y antinaturales, obligándole a criar y amar a éstas en

---

la mayoría de la gente y el de los estoicos, porque los rasgos que atribuye al primero son exactamente los mismos que los estoicos utilizan para caracterizar su noción del bien: cf. Plut., *Contr.* 1039C y n. 94 ('que produce alegría'); Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 50 = *SVF,* III 37b ('objeto de nuestras súplicas'); *SVF,* III 595b ('nos hace afortunados'); *SVF,* I 192; III 128 ('tiene el máximo valor'); cf. *supra* 1068 B y *SVF,* I 187 ('es autosuficiente y de nada necesita'). De este modo, con la excusa de enumerar lo que en apariencia es una sucesión de paradojas, Plutarco de hecho demuestra irónicamente cómo los estoicos violan su propia doctrina del bien moral y, al mismo tiempo, la noción común que le sirve de fundamento.

[191] Cf. *supra,* 1068F y n. 161.

[192] Cf. *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1059D y n. 4. La felicidad del sabio en medio de las torturas ha sido glosada con múltiples ejemplos por Sén., *Epíst.* 66, 16-19; 49-53; 67, 12-15.

[193] Cf. *supra,* 1069D y Plut., *Contr.* 1040A, que parafrasea los versos de Teognis citados en ambos pasajes. Con todo, es posible que Plutarco piense aquí en su crítica a la doctrina estoica del nulo valor de una prudencia instantánea, puesto que combina el ejemplo del sabio que extiende el dedo (recién mencionado) y el del sabio que es arrojado desde un precipicio: cf. *supra,* 1062A.

[194] Cf. *supra,* 1061D y E-F.

[195] Cf. *supra,* 1063E-F y n. 76, 1069D y n. 172.

[196] Sobre la experiencia común, cf. *supra,* n. 9.

lugar de aquéllas? Y ello sucede en las doctrinas de los bienes y los males, de lo que es digno de elección y de rechazo, de lo que nos es propio y ajeno[197], que deberían tener una evidencia más clara[198] que las cosas frías y calientes o blancas y negras, ya que, mientras las representaciones de éstas han sido introducidas por los sentidos desde el exterior, aquéllas tienen su origen en predisposiciones instintivas que están en nuestro interior[199]. Pero los estoicos, atacando el tópico relativo a la felicidad con las armas de la dialéctica, tal como hicieron con el 'Mentiroso'[200] o el 'Dominador'[201], D no han resuelto en él ninguna ambigüedad sino que han creado miles de ellas más.

25. Por otro lado, la doctrina de que, si hay dos bienes —el primero el fin, el segundo el medio que sirve para obtener tal fin—, el fin es más importante y más completo,

---

[197] Cf. *supra*, n. 174.

[198] Sobre la necesidad de tener representaciones claras y distintas de las cosas para construir con fiabilidad el edificio de la experiencia común, cf., *infra*, 1074B, 1083C, 1084B y PLUT., *Contr.* 1047C y n. 224.

[199] Estas palabras ponen el presente pasaje en estrecha relación con la doctrina estoica de las prenociones instintivas: cf. *supra*, 1058F y n. 2; PLUT., *Contr.* 1041E-F y n. 130. A partir de la simultánea interacción de la experiencia del entorno exterior y de la experiencia interna de lo que nos es propio y ajeno, que depende de las prenociones naturales y por eso mismo es más fiable desde el punto de vista cognitivo, surge el edificio de la ética, en el que la virtud y el vicio se construyen sobre los cimientos de las nociones de las cosas conformes a la naturaleza y contrarias a la naturaleza, que ha ido depositando el ser humano desde los primeros instantes de su existencia. Como se ve, las palabras de Plutarco han de enmarcarse en la doctrina estoica de la 'apropiación' *(oikeíōsis)*: cf. *supra*, n. 29.

[200] Cf. *supra*, 1059D-E y n 14.

[201] Cf. PLUT., *Contr.* 1055E y n. 379.

nadie la ignora[202]. También Crisipo conoce la diferencia, como es evidente en el libro tercero de *Sobre los bienes*, ya que expresa su desacuerdo con quienes consideran la ciencia como un fin y establece ⟨que, en sí misma, es un bien que sirve como medio para obtener el fin, pero que, por esa misma razón, no es un fin⟩[203]. Y en los libros de *Sobre la justicia* piensa que, si se presupone como fin el placer, no se salvaguardaría la justicia; pero que, si no es el fin sino simplemente un bien, piensa que sí[204]. De sus palabras no creo que haga falta ahora que tú me escuches reproducir la cita literal, pues es posible conseguir en cualquier parte el libro
E tercero de *Sobre la justicia*. Por tanto, amigo mío, cuando a su vez afirman que no hay ningún bien mayor ni menor que

[202] Esta distinción es la base de la ética griega (cf. Plat., *Gorgias* 499e-500a; Aristót., *Ética Nicomáquea* 1094a18-22, 1097a25-b 6; *Tópicos* 116b22-26) y ninguna escuela la cuestionaba en profundidad, ni siquiera la estoica: cf. *SVF,* III 3 y 16. El único punto de fricción entre los estoicos y los demás filósofos eras que aquéllos no llamaban bienes a los medios instrumentales que sirven para alcanzar el fin supremo, sino 'acciones intermedias' o 'apropiadas': cf. *SVF*, III 2.

[203] Crisipo sostenía este punto de vista acerca de la ciencia en polémica con un discípulo de Zenón, Hérilo de Cartago, quien defendía que el fin último de la vida no es sino la ciencia y el puro conocimiento: cf. *SVF,* I 409-421. Para Zenón y Crisipo, esto era incompatible con la vocación práctica de la filosofía estoica: es cierto que la virtud es conocimiento (cf. Plut., *Contr.*, n. 26), pero sin la realización de ese conocimiento en una vida buena y feliz, de acuerdo con la razón, profesar la ciencia por sí misma es un ejercicio estéril. Las definiciones del fin de la vida que nuestras fuentes atribuyen a Crisipo (cf. *supra,* n. 160) explicitan con claridad el valor instrumental que la ciencia asume en relación con el fin supremo, que no es otro que el de vivir poniendo en práctica la experiencia de los eventos naturales (es decir, de la Naturaleza Universal), en armonía con nuestras naturalezas particulares (precisamente, la ciencia práctica del bien y del mal). Cf. *supra,* 1061D y n. 46; Plut., *Contr.* 1036A y n. 47; véase Tsekourakis, *Studies...*, págs. 75-77.

[204] Cf. Plut., *Contr.* 1038D y n. 83; 1040C y n. 111.

ningún otro bien, sino que aquel que no es un fin es igual al fin, no sólo se contradicen a las claras con las nociones comunes, sino también con sus propias doctrinas[205].

Y, a la inversa, si hay dos males —de entre los cuales el primero nos vuelve peores cuando nos sobreviene, mientras que el segundo nos daña pero no nos hace peores—, es contrario a la noción común negar que el mal que nos hace peores cuando sobreviene es más importante que el que nos daña pero no nos hace peores, o que es más malvado el daño que nos acaba haciendo más perversos[206]. Sin embargo, Cri-

[205] De la doctrina estoica de la equivalencia de todos los bienes morales (cf. *supra,* 1060E-F, 1064F), así como de la distinción entre dos tipos de bienes, que, de acuerdo con Plutarco, el propio Crisipo ha reconocido en *Sobre los bienes,* nuestro autor infiere que Crisipo ha defendido la tesis de que el fin supremo y los bienes instrumentales con vistas a su obtención son iguales, afirmación que no tenemos atestiguada en ninguna parte. De todos modos, no resulta fácil explicar por qué, en algunos pasajes, Crisipo reconoce que el placer o la ciencia son un bien, sin confundirse con el bien supremo. Babut *(Commentaire...,* pág. 223, n. 342) encuentra la clave hermenéutica de este problema en la polisemia del concepto de 'bien' *(agathón)* en el estoicismo, que pasaría desapercibida a sus adversarios: en un sentido fuerte, el bien no puede ser otro que el fin; en un sentido débil o laxo, que es el del lenguaje corriente, el bien puede designar también un bien instrumental o inferior al fin de la vida. Hay un pasaje de Plut., *Contr.* que pudiera abonar esta explicación de Babut: la ocasional tolerancia que parece mostrar Crisipo al uso de los términos del lenguaje corriente (bueno/malo) para designar las cosas indiferentes, siempre que no se confundan los significados (cf. 1048A). A mi parecer, por encima de tales matices terminológicos, la hipotética identificación del placer con un bien instrumental no se produce nunca en Crisipo (cf. Plut., *Contr.,* n. 83); en cuanto a la valoración de la ciencia, es preciso tener en cuenta que era ya problemática en el estoicismo y que Plutarco bien podría haber aprovechado la polémica entre Hérilo y Crisipo para atribuir a éste último la doctrina del primero.

[206] Plutarco enlaza la teoría de los dos tipos de bienes con una supuesta doctrina de dos tipos de males que habría defendido Crisipo en algún pasaje (cf. *infra,* n. 207) y que sería totalmente contradictoria con la doctrina

sipo reconoce al menos que existen ciertos tipos de miedo, de aflicción y de engaño que nos dañan aunque no nos ha-
F cen peores[207]. Pero lee el primero de los libros de *Sobre la justicia* escritos contra Platón, ya que merece la pena examinar, también por otros motivos, el virtuosismo verbal que este hombre exhibe allí y cómo no escatima ningún recurso en absoluto en ninguno de los temas y doctrinas, tanto propios como ajenos[208].

26. Es contrario a la noción común que se propongan dos fines u objetivos de la vida y el término de referencia de
1071A todo cuanto hacemos no se restrinja a uno solo[209]. Pero aún más contrario a la noción común es que el fin sea uno, pero

estoica de la equivalencia de todos los males, reverso necesario de la equivalencia de todos los bienes (cf. *supra,* n. 185).

[207] Para las distintas interpretaciones de esta afirmación de Crisipo, que podrían reposar en la distinción estoica entre males del alma propiamente dichos (esto es, pasiones) y efectos derivados de esos males (cf. *SVF,* III 95; Dióg. Laerc., VII 95) o quizá enmascarar un uso laxo de la terminología de las pasiones, cf. Babut, *Commentaire...*, pág. 224, n. 345.

[208] Sobre las apreciaciones que Plutarco extrae de esta obra de Crisipo en Plut., *Contr.*, cf. 1040A-B y n. 108.

[209] Es ésta precisamente la acusación que Cicerón dirige a los estoicos en *Del supr. bien y del supr. mal* IV 39 = *SVF,* III 132: en la práctica, la ética estoica propone dos fines, uno de los cuales apunta hacia las cosas que son dignas de aceptación *(ut alia sumamus),* el otro hacia las que son dignas de elección *(alia expetamus).* Al dejar fuera de la esfera moral las cosas conformes a la naturaleza, que pertenecen a la primera de las dos categorías y, en sí mismas, no contribuyen a la felicidad, los estoicos no son capaces de unificar ambos fines en uno solo. Ello contradice la noción común porque los propios estoicos definen el fin como «aquello en vista de lo cual se realizan todas las demás acciones, mientras que el fin no se realiza con vistas a ninguna otra cosa» *(SVF,* III 16, pág. 6, 7-8). Los propios estoicos se defendían de esta acusación insistiendo en la diferencia cualitativa entre lo que es digno de selección y lo que es digno de elección: cf. *Del supr. bien y del supr. mal* III 22 = *SVF,* III 18.

cada una de nuestras acciones tenga su término de referencia en otro distinto[210]. Sin embargo, de estas alternativas los estoicos están obligados a admitir o una u otra. En efecto, si ⟨las⟩ primeras cosas conformes a la naturaleza[211] no son buenas en sí mismas, sino su selección racional y su acepta-

---

[210] Así evalúa Plutarco la doctrina estoica del fin o *télos* de la vida (cf. Plut., *Contr.*, n. 9), que será sometida en este capítulo a una crítica implacable: en realidad, esta acusación viene a desembocar en la anterior (en la práctica, los estoicos proponen dos fines), pero incrementa la gravedad de los cargos, puesto que el reproche de violentar la noción común de fin se funda en una denuncia de contradicción interna, que acaba por vaciar de significado la noción misma de fin.

[211] Como ha mostrado Inwood *(Ethics...*, págs. 219-223), en este capítulo Plutarco no falsea la terminología estoica cuando emplea esta expresión con un significado sinónimo de aquella que los estoicos utilizaban con asiduidad desde los orígenes de la escuela: la de 'cosas conformes a la naturaleza' (cf. *infra*, n. 26). Las 'primeras cosas conformes a la naturaleza', que antes de Plutarco están atestiguadas sólo en Cicerón *(Del supr. bien y del supr. mal* III 20-23), hacen su aparición en el vocabulario estoico entre los sucesores de Crisipo, sobre todo en Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso, forzados a dar una respuesta convincente a Carnéades sobre el ambiguo estatuto de las cosas conformes a la naturaleza en el estoicismo: ¿cómo explicar, en efecto, que éstas, si bien no contribuyen a la felicidad, sí constituyen la materia sobre la que operan tanto los actos apropiados como las acciones rectas y, por tanto, son un referente constante de nuestra vida práctica, que se realiza mediante la selección de las cosas conformes a la naturaleza y el rechazo de las cosas contrarias a la naturaleza (cf. *supra*, notas 169-170)? Con la introducción del ordinal, pues, estos autores apuntaban no sólo a las primeras ventajas naturales que persigue la vida instintiva (como creen Sandbach, *The Stoics...*, pág. 56 y Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...*, II, pág. 396), sino también a las ventajas naturales de muy variada índole (del cuerpo, exteriores, del alma) que *preceden y preparan* en el ser humano el pleno desarrollo de su naturaleza racional. Algunos textos abonan esta interpretación: cf. *infra*, 1071C, 1072C, donde se utiliza el sintagma 'las cosas conformes a la naturaleza' en idénticos contextos en que antes se había utilizado el de 'las primeras cosas conformes a la naturaleza'; Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* III 61.

ción[212] —es decir, que cada cual haga todo lo que esté en su mano con vistas a obtener las primeras cosas conformes a la naturaleza[213]—, es preciso que todas las acciones tengan su término de referencia en este objetivo, esto es, obtener las primeras cosas conformes a la naturaleza[214]. Pero entonces, si creen alcanzar el fin sin necesidad de apuntar ni aspirar a la obtención de aquellas cosas, es necesario que su selección sea
B referida ⟨a⟩ otro fin distinto y no al mismo[215]. En efecto, el fin

---

212 Ésta es la definición del fin de la vida que, con más o menos elementos añadidos, las fuentes atribuyen a Diógenes de Babilonia *(SVF,* III, pág. 219, 9-18). Si se compara esta fórmula con las precedentes, se puede comprobar el esfuerzo que hicieron los sucesores de Crisipo por incorporar a la definición del fin las cosas conformes a la naturaleza, aun sin arriesgarse a situarlas en el mismo nivel axiológico que la razón. En este sentido, la clave de la definición de Diógenes reside en que la 'selección' y 'aceptación' (en sentido técnico: cf. *supra,* 1068A y n. 148) de las cosas conformes a la naturaleza ha de ser racional *(eulógistos)* y es precisamente esa actividad de la razón en el uso de las ventajas naturales la que constituye el fin supremo.

213 Plutarco combina con la fórmula de Diógenes la definición del fin elaborada por Antípatro de Tarso (cf. *SVF,* III, págs. 252, 37-253, 2), que, como piensan LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...,* I, págs. 408-410 (véase también LONG, «Carneades...», págs. 81-83), está presidida por la voluntad de preservar el esfuerzo y la intención moral del agente como definición auténtica del fin aun admitiendo que tal actividad se dirige a un objetivo externo, según había sostenido Carnéades en su demoledor ataque a la definición de Diógenes.

214 Éste es el principal reproche que Carnéades dirigió a la definiciones del fin de la vida propuestas por Diógenes y Antípatro: en la práctica, el término de referencia de nuestras acciones es la obtención de las cosas conformes a la naturaleza; pero el fin es ajeno a él, pues reside en la selección racional de aquéllas, en los esfuerzos que dedicamos a su obtención, no en su obtención efectiva, que, según los estoicos, es indiferente con vistas a la felicidad. Cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* V 19-20; *Tusculanas* V 30, 84; *Líc.* 131.

215 Descartada la obtención de las cosas conformes a la naturaleza como fin de la selección que hacemos de ellas, es preciso postular otro fin

es seleccionar y aceptar aquellas cosas con prudencia, pero ni ellas por sí mismas ni su obtención constituyen el fin, sino una especie de materia que tiene 'valor selectivo'[216]. Ésta es, según creo, la terminología que usan ellos en sus discursos y en sus tratados al tratar de explicar la diferencia.

Am. Has demostrado tener coraje para traer a la memoria no sólo lo que dicen, sino también cómo lo dicen.

Diad. Observa que les sucede lo mismo que a los que desean saltar más allá de su propia sombra: pues no la dejan atrás, sino que con su doctrina transportan simultáneamente la extravagancia de sus palabras, pese a que se alejan a muchísima distancia de las nociones. En efecto, es lo mismo c
que si dijéramos que el arquero hace todo lo que está en su mano no para alcanzar su objetivo, sino para hacer todo lo que esté en su mano: en ese caso, tal razonamiento lo juzga-

distinto al que se refiera la selección de las ventajas naturales. Pero el fin, según los estoicos, no es otro que la selección racional y prudente de las ventajas naturales. Esto es inadmisible para Plutarco puesto que introduce una tautología en la definición del fin y subvierte la distinción conceptual entre 'fin' y 'medio para obtener un fin': la selección racional se convierte a la vez en medio y fin de nuestras acciones. Todos los ejemplos prácticos que Diadúmeno expondrá tras la breve intervención de su amigo (cf. *infra,* 1071B-E) están destinados a ilustrar esta confusión conceptual entre medio y fin, incompatible con la noción común de *télos*. Para Long, «Carneades...», pág. 82, este argumento de Plutarco es falaz porque olvida que Antipatro, en respuesta a Carnéades, reconoce la existencia de un objetivo exterior a la acción moral.

[216] Este sintagma refleja el léxico de Antípatro en su interpretación del valor axiológico de las cosas conformes a la naturaleza (cf. Estob., II 7, 7f, 1-10 = *SVF,* III 124 = *SVF,* III págs. 251, 32-252, 2). El 'valor selectivo' de éstas no es parangonable al valor supremo del Bien moral, que es elegible por sí mismo (*SVF,* III 125, 131, 208). Como se ve, las reflexiones de Diógenes y Antípatro sobre el fin de la vida no se apartan de la ortodoxia fijada por Crisipo, que ya había establecido que la naturaleza y la conformidad con la naturaleza son el 'principio de los actos apropiados' y la 'materia de la virtud': cf. *supra,* 1069E; Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* III 61.

ríamos semejante a enigmas y prodigios[217]. Del mismo modo, esos viejos decrépitos sostienen contra viento y marea que el fin de apuntar hacia las cosas conformes a la naturaleza no es alcanzar las cosas conformes a la naturaleza, sino su aceptación y selección, ni la aspiración y la persecución de la salud culmina para cada cual en tener salud, sino que, al contrario, el tener salud tiene como término de referencia la aspiración y persecución de la salud, y consideran fines de la salud el ejercicio razonable de ciertos paseos y vocalizaciones así como —¡por Zeus!— operaciones quirúrgicas y medicamentos, no aquélla fin de estos remedios[218]: así que

[217] Para la comparación de la fórmula estoica del fin de la vida con un arquero que apunta a su objetivo, cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* III 6, 22. La fraseología («hacer todo lo que está en su mano») evidencia que este símil se utilizaba en la controversia que sobre el fin de la vida enfrentaba a Carnéades y Antípatro de Tarso: para el primero, la imagen del arquero demuestra que el fin de apuntar a las cosas conformes a la naturaleza no es otro que su obtención (dar en la diana); para el segundo, apuntar no designa el fin de la vida *(télos)*, sino el objetivo *(skopós)* material de nuestras acciones, mientras que el fin es la actividad racional desplegada en la selección y obtención de tales objetivos (es decir, disparar con destreza, sin que importe para la felicidad el éxito de la acción, es decir, el hecho de dar o no en el blanco). Los estoicos se ceñían a la distinción terminológica entre 'fin' y 'objetivo' (cf. Estob., II 7, 6e, 1-12 = *SVF*, III 16) para tratar de eludir al razonamiento circular que les imputa Plutarco (confusión entre medios y fines); éste último, en cambio, niega que tal distinción evite a los estoicos enfrentarse al dilema, enunciado al comienzo del capítulo, de o bien proponer dos fines o bien proponer un fin pero referir las acciones a un objetivo distinto: cf. *supra* 1070F-1071A, donde es negada implícitamente la distinción estoica entre 'fin' y 'objetivo'.

[218] La comparación de la salud del cuerpo (medicina) con la salud del alma (prudencia) fue seguramente utilizada por Carnéades contra los estoicos: cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* V 16. Pero éstos se defendían alegando que el arte de la sabiduría no es asimilable al de la medicina o el gobierno, porque en el primero el fin buscado se halla en el interior de sí mismo, no fuera, mientras que los segundos siempre apuntan a un fin exterior (la salud del cuerpo y de las ciudades, respectivamente): cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* III 24-25 y 32.

sueltan disparates semejantes al de aquel personaje que dice[219]:

démonos un festín para hacer sacrificios, para hacer abluciones. D

Pero mientras éste más bien altera una convención y una costumbre y trastoca el orden de las acciones, lo que dicen esos estoicos implica la completa subversión y confusión de las acciones: «No nos esforzamos en pasear en el momento oportuno para digerir la comida, sino para pasear en el momento oportuno»[220]. No hay duda de que también la salud la ha producido la naturaleza en razón del eléboro, no el eléboro en razón de la salud[221]. ¿Qué otra cosa les queda para llegar al colmo de su lenguaje paradójico sino soltar disparates como éstos? Porque ¿qué diferencia hay entre el que dice que la salud se ha producido en razón de las medicinas, no E las medicinas en razón de la salud, y el que considera la selección, la combinación y el uso de las medicinas algo más elegible que la salud, y piensa más bien que ésta no es ni siquiera elegible en absoluto, sino que establece el fin en el interés por las medicinas y declara que la aspiración a una cosa es el fin de su obtención, no su obtención el fin de la aspiración que sentimos hacia ella? «Sí, porque a la aspiración van unidos, ¡por Zeus!, los atributos de 'razonable' y

[219] Frag. 464 KOCK, de una comedia anónima.

[220] No se trata de una cita, sino de palabras imaginarias que Plutarco pone en boca de los estoicos, trasladando a la vida práctica la confusión de medios y fines que en su opinión introduce la fórmula del *télos* propugnada por Antípatro de Tarso: cf. *supra*, 1071B-C, donde la misma formulación tautológica se aplica al ejemplo del arquero.

[221] Al eléboro se le atribuía en la Antigüedad griega la propiedad de curar la demencia: cf. MENANDRO, frag. 63 KÖRTE-THIERFELDER.

'prudente'»[222]. Por supuesto, diremos nosotros, si la aspiración mira a la obtención y a la posesión de lo que persigue como hacia un fin; si no es así, al deseo se le despoja de su carácter racional, ya que hace todo lo posible por obtener aquello cuya obtención no nos hace sentirnos orgullosos ni felices[223].

F **27.** ⟨Una vez que⟩ hemos llegado a este punto ⟨de la⟩ argumentación, ¿qué dirías que contradice más la noción común sino ambicionar y perseguir el bien sin haber recibido ni tenido una noción del bien? Porque, como puedes ver, es más bien Crisipo quien empuja a Aristón a este callejón sin salida, en la idea de que los objetos ⟨no permiten⟩ concebir la indiferencia hacia lo que no es ni bueno ni malo si previamente no han sido concebidos el bien y el mal: pues de esta manera —continúa— dará la impresión de que la indiferencia preexiste a sí misma si, por un lado, no es posible recibir una intelección de ella sin haberla recibido antes
1072A del bien, pero, por otro, ninguna otra cosa sino ella misma es el único bien[224].

---

[222] Se trata, como hemos visto anteriormente (cf. *supra,* 1076A y n. 212), del argumento principal de Diógenes de Babilonia para defender su noción del fin de la vida, puesto ahora en boca de un interlocutor imaginario.

[223] Porque tales cosas son indiferentes para los estoicos. Según el razonamiento de Plutarco, sólo si el objeto de nuestros deseos es bueno y valioso es nuestro deseo racional y prudente. De otro modo, la selección no obedecería a ningún criterio seguro en virtud del cual debiéramos apuntar hacia unos objetivos de nuestras acciones o hacia otros: cf. *SVF,* III 193-194. Los estoicos responderían que la conformidad con la naturaleza, en los distintos niveles en que ésta se despliega en la experiencia vital del ser humano (extramoral y moral), es siempre un criterio firme y sólido de la selección racional: véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...,* I, pág. 407.

[224] Sobre Aristón de Quíos y su doctrina del fin de la vida, cf. PLUT., *Contr.* 1048A y n. 28.

Pero, ¡vamos!, examina esa 'indiferencia' que ha sido negada por la Estoa y ha sido llamada 'coherencia racional'[225], cómo y por qué ofrece realmente la posibilidad de ser concebida, por sí misma, como un bien. En efecto, si no es posible, sin el concurso del bien, concebir la indiferencia hacia lo que no es un bien, con mayor motivo aún la prudencia relativa a los bienes no ofrece una noción de sí misma a quienes no han concebido previamente el bien, sino que, al igual que no llegan a tener intelección del arte de la salud y la enfermedad los que previamente no la han tenido de estas cosas mismas[226], así de la ciencia de los bienes y los males no es posible adquirir ninguna noción si no se han concebido previamente los bienes y los males. Entonces, B ¿qué es el bien? No otra cosa que la prudencia[227]. ¿Y qué es la prudencia? No otra cosa que la ciencia de los bienes[228]. Así que un arrollador «Corinto hijo de Zeus»[229] ha visitado la doctrina de los estoicos.

---

[225] Cf. *supra,* 1069C y n. 168, 1069F y n. 180.

[226] Cf. *supra,* 1066E-F.

[227] La identificación del bien con la prudencia, introducida por Diadúmeno sin más explicaciones, es respetuosa con el pensamiento estoico: se deduce fácilmente de la identificación crisipea de la prudencia con la felicidad (cf. PLUT., *Contr.* 1046E), así como de la del bien con la virtud (cf. *SVF,* III 658 [pág. 165, 20-21]; PLUT., *Contr.* 1034C-D y n. 26). Así entendida, la prudencia se aproxima más al significado genérico de 'sabiduría práctica' (como en Aristóteles) que al que tiene como una de las cuatro virtudes cardinales: véase TSEKOURAKIS, *Studies...*, pág. 47.

[228] Cf. *supra,* 1066D.

[229] Este refrán, que reivindica para los corintios la paternidad de Zeus sin aportar ninguna demostración objetiva, se aplicaba usualmente a la repetición vacua y pesada de una historia o doctrina cualquiera: cf. PÍND., *Nemea* 7, 105; PLAT., *Eutidemo* 292e.

AM. En efecto. Pero dejemos a un lado esa «mano de mortero»[230] con la que cocinan sus argumentos circulares, para que no parezca que te estás mofando de ellos.

DIAD. Sin embargo, es precisamente un movimiento como ése el que se ha apoderado de su doctrina, pues para la intelección del bien necesita claramente concebir la prudencia en sí misma, pero a su vez investiga la prudencia en la intelección del bien, y se ve forzada siempre a perseguir una noción antes que la otra, pero fracasa en cada una de ellas, porque antes que la primera es necesario concebir la segunda, que sin aquélla no puede ser concebida[231].

C Pero también es posible advertir de otra manera lo que no es ya una distorsión, sino una dislocación de su doctrina y una completa reducción a la nada. Como esencia del bien establecen la selección racional de las cosas conformes a la naturaleza[232]. Pero, como ha quedado dicho arriba, no es ra-

[230] Se trata de otro proverbio, con el que se ridiculizaban los movimientos y gestos repetidos hasta la saciedad: cf. PLATÓN CÓMICO, frag. I KASSEL-AUSTIN.

[231] Esta primera parte del capítulo denuncia la circularidad tautológica en que quedan apresados los conceptos estoicos de 'prudencia' y 'bien' (para un mismo planteamiento de la cuestión, cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* XI 185-186), así como la contradicción interna de Crisipo al acusar a Aristón de un defecto doctrinal al que tampoco él puede escapar. En realidad, esta sección está orgánicamente relacionada con el tema del capítulo anterior y sirve de transición a la segunda parte de la crítica plutarquea de la noción de fin, al ilustrar en la teoría del bien supremo la injustificable circularidad que los estoicos introducen en la doctrina del *télos* (cf. *infra*, 1072C-F). Por otro lado, tales reproches de argumentación circular son asimilables a los que ha lanzado Plutarco en el capítulo anterior contra Antípatro, inspirándose en Carnéades: cf. *supra*, 1071B-C y n. 217, n. 218.

[232] En el resto del capítulo, Plutarco se entregará a una reducción al absurdo de la doctrina del fin que las fuentes atribuyen a Diógenes de Babilonia. Para ello, utilizará dos estrategias: primero, negará la racionalidad de cualquier selección que tiene como punto de mira objetos que los propios estoicos consideraban indiferentes; en segundo lugar, aun aceptando

cional la selección que ⟨no⟩ se hace con vistas a un fin[233]. Y bien, ¿cuál es éste? No otra cosa, según dicen, que ser racional en la selección de las cosas conformes a la naturaleza.

Pues bien, en primer lugar, la noción del bien se ha ido al traste y se ha esfumado del todo, puesto que ser racional en la selección es, sin lugar a dudas, un efecto sintomático que surge del estado habitual de la racionalidad[234]. Por ello, si estamos obligados a concebir este estado a partir del fin, y a concebir el fin no separadamente de aquél, fracasamos en la intelección de ambos. En segundo lugar —lo que es más D importante—, si hacemos completa justicia al argumento, la selección racional habría de ser selección de cosas buenas y útiles y que contribuyen al fin moral, pues ¿cómo habrá de ser racional el seleccionar cosas que no son ni convenientes ni apreciables ni elegibles en absoluto? Concedamos que, como ellos mismos dicen, el fin es la selección racional de las cosas que tienen valor para ser feliz[235]. Observa, por tan-

sus presupuestos, denunciará la circularidad intrínseca de la doctrina estoica del fin de la vida (cf. *infra*, n. 235). Con todo, no debe olvidarse que Plutarco no distinguía esta fórmula del fin de la de Antípatro, ya que consideraba una y otra como expresiones complementarias de una misma doctrina (cf. *supra*, 1071A y n. 213). Esto podría ayudar a resolver la aparente incoherencia de la declaración final del capítulo, cuando Plutarco se refiere a Antípatro como portavoz de esta doctrina del fin (pese a que la crítica de la teoría antipatrea ha sido llevada a cabo en la segunda parte del capítulo anterior: cf. *supra*, 1071C-E y n. 217). Para una explicación de todo esto, cf. *infra*, n. 238.

[233] Cf. *supra*, 1071E y n. 223.

[234] Esto quiere decir que, en el estoicismo, la actividad selectiva no tiene tanto que ver con decisiones ocasionales del sabio como con su estado habitual de racionalidad, que lo conduce de forma natural a las selecciones apropiadas de las cosas conformes a la naturaleza: cf. *SVF*, III 203 ('síntoma'), 512 ('hábito').

[235] Incluso en el caso de que, contra toda lógica, se aceptara la definición estoica del fin de la vida, ésta no nos conduciría más que a una tauto-

to, de qué modo llega su doctrina a su más bella y solemne conclusión. Pues según ellos, el fin es, a lo que parece, ser racional en la selección de las cosas que tienen valor para ser racional.

AM. Pero a quien escuche emplear semejante palabrería, tal forma de expresarse, amigo mío, le parecerá terriblemen-
E te extraña. Además, necesito averiguar cómo llegan a esta conclusión.

DIAD. Entonces, has de prestar mayor atención. No es cosa al alcance de cualquiera entender un enigma. Escucha por tanto y responde. ¿No consiste, según ellos, el fin moral en ser racional en la selección de las cosas conformes a la naturaleza?[236].

AM. Así se expresan.

DIAD. ¿Pero las cosas conformes a la naturaleza las seleccionan en tanto que bienes o por tener ciertos valores o ventajas? ¿⟨Y⟩ ello con vistas al fin moral o con vistas a cualquier otra realidad?

AM. No creo que sea sino con vistas al fin moral[237].

DIAD. Pues bien, ahora que los has desenmascarado, ob-
F serva la conclusión a la que llegan: que el fin es ser racional en la selección de las cosas que tienen valor para ser racional. En efecto, dicen los estoicos que no tienen ni conciben

---

logía estéril y absurda. El diálogo final entre Diadúmeno y su discípulo tiene como finalidad hacer lo más clara posible la demostración de ese argumento circular.

[236] Cf. *supra,* 1072C.

[237] Seleccionar las cosas conformes a la naturaleza con vistas al fin moral es una alternativa que no tiene sentido para los estoicos. Ellos habrían dicho que las cosas conformes a la naturaleza, al no tener ninguna parte en nuestra felicidad, son seleccionadas tan sólo con vistas a llevar un curso de vida natural, que culminaría —pero no se confundiría con ella— en la conformidad con la Naturaleza Universal. Cf. *SVF,* III 126 (pág. 30, 29-31), 136 (pág. 33, 1-2), 140 (pág. 24, 23-25), 145 (pág. 35, 19-20).

otra esencia del bien y de la felicidad que no sea esa tan venerada racionalidad en la selección de las cosas que tienen valor. Pero hay quienes piensan que la formulación de este argumento tiene que ver con Antípatro, no con la escuela en su conjunto, si es que fue éste el que, viéndose acorralado por Carnéades, se refugió tras esas piruetas verbales[238].

28. Sin embargo, en las reflexiones filosóficas de la Estoa acerca del amor, contrarias a las nociones comunes, son todos ellos quienes participan de su extravagancia. Sostienen, en efecto, que, aunque los jóvenes son feos —por ser 1073A
necios e insensatos— y los sabios bellos, ninguno de estos bellos es amado ni digno de ser amado[239]. Y no es esto to-

[238] Una interpretación sugestiva de estas palabras de Diadúmeno ha sido ensayada por BABUT *(Commentaire...*, págs. 243-244, n. 397; aquí se recoge también la polémica de los comentaristas en torno a esta controvertida cuestión), para quien la atribución a Antípatro de la doctrina expuesta en este capítulo no responde a una opinión compartida por Diadúmeno (pues en el capítulo anterior, no ha distinguido deliberadamente las definiciones del fin de Diógenes y Antípatro), sino que en realidad prepara el desarrollo inicial del capítulo siguiente, en un contraste muy del gusto de la retórica plutarquea. Por otro lado, Plutarco prefiere no ignorar el hecho histórico de la intensa disputa dialéctica que mantuvieron Carnéades y Antípatro en torno a este y otros temas: cf. PLUT., *Sobre la charlatanería* 514 D = *SVF*, III pág. 244, 14-18 (= ANTÍPATRO, frag. 5).

[239] Los testimonios principales sobre la doctrina estoica del amor están reunidos en *SVF*, III 716-722. El amor estoico es un sentimiento de amistad que prende en el alma del sabio cuando discierne por el aspecto físico de un joven un destello de la belleza y, por ende, una natural predisposición hacia la virtud. El afecto y la compañía recíprocos, que excluye cualquier tipo de relación pasional y/o física entre el sabio y el joven, convierte en un recorrido amable la empinada senda de la excelencia moral. Para Diadúmeno, la paradoja estaba servida: si los jóvenes, que son el único objeto del amor estoico, no han adquirido todavía belleza y sabiduría, ¿cómo es posible que enciendan la llama del amor en el hombre sabio y que, en cambio, la extingan una vez que se tornan virtuosos y bellos? La respuesta

davía tan terrible como aquello que dicen de que quienes se han enamorado de muchachos feos dejan de amarlos cuando se tornan bellos. ¿Quién es el que conoce un amor de tal índole que, mientras contempla la ⟨perversidad⟩ del alma, compañera de la del cuerpo, se enciende y se mantiene vivo, pero si le es insuflada la belleza junto con la prudencia acompañada de justicia y moderación, se extingue y se marchita? En nada son los estoicos diferentes, en mi opinión, de los mosquitos, pues se contentan con la escoria y el vinagre, pero huyen volando del buen vino, delicioso para el paladar[240].

B En cuanto a aquello que en su terminología llaman 'reflejo' de la belleza[241] y que, según dicen, ejerce una atracción amorosa, semejante afirmación, en primer lugar, no es convincente, pues en los más feos y malvados no puede surgir un 'reflejo de la belleza' si es que, como ellos dicen, la perversidad del carácter impregna el aspecto exterior[242]. En

de los estoicos a la primera pregunta la da más abajo el interlocutor de Diadúmeno: en los jóvenes bien dispuestos hacia la virtud anida un reflejo de esa belleza que el trato asiduo con los sabios les hará alcanzar. En cuanto a la segunda cuestión, los estoicos entendían que el sabio, al ser perfecto, no necesita de ninguna pedagogía amorosa. Cuando el necio ha alcanzado la virtud, pasa a relacionarse naturalmente con los restantes sabios por medio de la amistad, en un nuevo estadio (el de la moralidad) que trasciende la relación amorosa (cf. *SVF,* III 630-631).

[240] Cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 663D. En *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1058A, Plutarco compara a los sabios estoicos enamorados de jóvenes feos y vulgares con los escarabajos que dan la espalda al aceite perfumado y persiguen los malos olores.

[241] El concepto de 'reflejo' *(émphasis)* o destello de la belleza es parte esencial de las definiciones canónicas del amor estoico: cf. *SVF,* III 650 (pág. 164, 2); 652 (pág. 164, 10-11); 716 (pág. 180, 18); 717 (pág. 180, 34-35); 721 (pág. 181, 23-24); 722 (pág. 181, 29).

[242] La doctrina estoica del amor presupone la convicción de que el carácter y la índole moral de cualquier ser humano tienen un reflejo instantáneo en su aspecto exterior. Esta idea está ya presente en Zenón y Clean-

segundo lugar, es sin duda contrario a la noción común que el feo sea digno de ser amado porque en un futuro incierto se suponga que vaya a tener belleza, y, en cambio, una vez que la ha adquirido y ha alcanzado la perfección física y moral, no sea amado por nadie.

AM. Es que el amor, según dicen, es una especie de caza de un muchacho imperfecto pero con una buena disposición innata para la virtud[243].

DIAD. ¿Acaso, amigo mío, estamos haciendo ahora otra c
cosa que no sea demostrar a la escuela de los estoicos que violenta y distorsiona nuestras nociones comunes no sólo con hechos inverosímiles sino también con términos insólitos? Pues nadie les impide que la afición de los sabios por los jóvenes sea denominada 'caza' o 'búsqueda de la amistad'[244] siempre que no esté unida a ella la pasión. Pero el nombre de 'amor' deberíamos destinarlo a aquello que todos los hombres y todas las mujeres conciben y designan con ese término:

⟨todos se sintieron arrebatados⟩ por el deseo de acostarse
[en su lecho[245]

⟨y

---

tes (cf. DIÓG. LAERC., VII 173 = *SVF,* I 204 y 618) y es perfectamente concorde con la teoría estoica de que las virtudes y los vicios son aprehensibles por los sentidos: cf. PLUT., *Contr.*, n. 148.

[243] Para la idea del amor como 'caza' *(thêra)* o búsqueda de jóvenes naturalmente aptos para la virtud, cf. *SVF,* III 630 (pág. 160, 40-161, 1); 717 (pág. 180, 30-31). Resonancias de esta terminología estoica se encuentran en la defensa del amor homosexual que hace Protógenes en el diálogo plutarqueo *Sobre el amor* (751A).

[244] La visión de un destello de la belleza en el aspecto físico del joven incita al sabio a hacer amigos en quienes sembrar la virtud: es el concepto de *philopoiía*, que la mayoría de los testimonios sobre el amor estoico (cf. *supra,* n. 241) coinciden en vaciar de toda connotación pasional.

[245] *Odisea* I 366 y XVIII 213.

pues jamás el amor de una diosa⟩ ni de una mujer hasta tal [punto
me ha domado ⟨el corazón⟩ derramándose dentro del pecho[246].

29. No obstante, pese a que arrojan la doctrina ética en tales embrollos

retorcidos, nada sanos, sino todo a vueltas y revueltas[247],

aún así denigran y despellejan a insultos ⟨a los demás⟩, en la idea de que son ellos los únicos que enderezan la naturaleza y la experiencia común como es debido[248] y ponen a la razón en disposición de apartar las restantes cosas y de conducir a cada cual, por medio de sus aspiraciones, tendencias e impulsos naturales, hacia lo que le es propio[249].

---

[246] *Ilíada* XIV 315-316.

[247] Eur., *Andrómaca* 448. Cf. Plut., *Sobre la malevolencia de Heródoto* 863E; *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1102C.

[248] Es decir, consiguen mantener en pie el edificio de la filosofía estoica, fundado en la experiencia común, contra los ataques dialécticos de sus oponentes filosóficos, en especial los seguidores de la Academia: cf. Plut., *Contr.* 1036D-E; Epict., *Disertaciones* I 27, 20.

[249] Según la teoría estoica de la 'apropiación' (cf. Plut., *Contr.*, notas 75-77), el proceso evolutivo de la personalidad humana, que se inaugura con los primeros impulsos naturales del niño (búsqueda de alimento, cobijo, etc.), culmina en el sabio con la plena posesión de la razón, cuando los impulsos son reconducidos hacia otros objetos (las virtudes integrantes del bien moral), que hasta entonces habían estado en un segundo plano pero que ahora reclaman toda su atención, hasta el punto de que las ventajas naturales de que antes había disfrutado ('las cosas conformes a la naturaleza': en el texto, «las restantes cosas») se vuelven indiferentes para la felicidad. A partir de ese momento, la razón deviene «artífice del impulso» (Dióg. Laerc., VII 86 = *SVF*, III 178 [pág. 43, 18-20]). Esto no quiere decir que la razón someta el impulso, puesto que los estoicos no distinguían en el alma humana una parte racional y otra irracional, sino que el impulso, hasta entonces acompasado a las necesidades biológicas de la natu-

En cuanto a la experiencia común convertida en filtro de la dialéctica, no ha sacado ningún provecho útil ni sano de ello, sino que, al igual que un oído enfermo por efecto de sonidos inconsistentes, se ha llenado de impresiones torpes y oscuras[250]. Sobre ella, si quieres, discutiremos más tarde, retomando el asunto desde otro comienzo[251]. Pero ahora, hagamos un breve recorrido por la doctrina física de los estoicos

---

raleza humana, ahora responde a los estímulos superiores que en ella genera la práctica de la virtud.

[250] Según los estoicos, las nociones y prenociones, que tienen su origen en las percepciones sensibles y cristalizan en el poso de la experiencia común, proporcionan criterios de verdad firmes y sólidos para el conocimiento humano (cf. ALEJ. AFROD., *Sobre la mezcla* 3, pág. 217, 3-4 BRUNS = *SVF,* II 473 [pág. 154, 29-30]). La dialéctica, como ciencia de las cosas verdaderas y falsas y de las que no son ni verdaderas ni falsas (cf. *SVF,* II 122-123), interpreta (y protege de ataques externos) esas reglas y criterios garantizados por la experiencia común, a fin de discernir lo verdadero de lo falso (cf. EPICT., *Disertaciones* II 20, 21; DIÓG. LAERC., VII 42): por eso decían los estoicos, según la aguda interpretación de BABUT *(Commentaire...,* págs. 253-254, n. 419), que la experiencia común es el filtro de la dialéctica.

[251] Según la mayoría de los estudiosos, habría aquí una alusión soterrada a un tratado de Plutarco no conservado pero cuyo título figura en el llamado *Catálogo de Lamprias* (núm. 78): *Sobre la experiencia común, contra los estoicos*. No es casualidad, como observa BABUT *(Commentaire...,* págs. 254-255, n. 420), que Plutarco haya dejado para mejor ocasión el examen de la experiencia común en la dialéctica estoica —esto es; el núcleo de su epistemología— y haya preferido acometer el análisis de los postulados físicos de la escuela. En efecto, la crítica de la dialéctica estoica habría conducido inexorablemente a la disolución de la mayoría de las nociones y prenociones que sostienen el edificio de la experiencia común, pues aquéllas son para Diadúmeno tan inconsistentes como las percepciones sensoriales en las que se fundan, según ha puesto de manifiesto en el símil del oído enfermo. Un plan semejante se salía de los límites que los dos interlocutores del diálogo se habían impuesto a sí mismos (cf. *supra,* 1059F): constatar la incoherencia de las tesis principales de los estoicos con las nociones comunes que ellos mismos preconizaban.

—puesto que, en no menor medida que la de los fines morales, trastorna por completo las prenociones comunes—, y detengámonos en sus temas más importantes y sustanciales.

30. Es generalmente absurdo y contrario a la noción común que haya 'algo' pero no sea existente[252]; y, ⟨aunque esos estoicos dicen de muchas cosas que son 'algunas co-
E sas'⟩ pero no son existentes, lo más absurdo es lo que dicen a propósito del Todo[253]. En efecto, tras haber colocado en el perímetro exterior del mundo un vacío infinito[254], afirman que el Todo no es ni un cuerpo ni un incorpóreo[255]. De esto

---

[252] Por encima de la clase del ser y la existencia *(tò ón)*, los estoicos situaron un género supremo, que llamaron 'algo' *(ti)*: cf. *SVF*, II 329, 331-334. Éste a su vez se bifurca en los cuerpos, a quienes se atribuye existencia real, y los incorpóreos, carentes de existencia efectiva pero no por ello menos 'subsistentes': lo expresable *(lektón)*, el vacío *(kenón)*, el lugar *(tópos)* y el tiempo *(chrónos)*. Además de la objeción de Plutarco, que no se desarrolla aquí y no está reñida con un juicio relativamente favorable del materialismo estoico en comparación con el de los epicúreos (cf. *C. Col.* 1116B-C, donde nuestro autor se apoya en estos géneros ontológicos de los estoicos para reprochar a Colotes haber interpretado mal los diversos grados del ser en el pensamiento platónico), otros autores ensayaron críticas de cierto calado a la noción de 'algo' como género situado más allá del ser: cf. Alej. Afrod., *Comentario a los 'Tópicos' de Aristóteles*, pág. 301, 19-25 Wallies = *SVF*, II 329; Plotino, *Enéadas* VI 1, 25 = *SVF*, II 371).

[253] Para la distinción estoica entre el Todo *(tò pân)* y el Universo o conjunto de los seres *(tò hólon)*, que es lo mismo que el mundo *(kósmos)*, cf. Plut., *Contr.*, n. 363.

[254] Acerca de las sutiles diferencias semánticas entre los conceptos estoicos de vacío, lugar y espacio, que serán manejados por Plutarco en algunos de los argumentos sucesivos, cf. Plut., *Contr.*, n. 365.

[255] Esta afirmación no está atestiguada más que en este pasaje de Plutarco, lo que, en opinión de Babut *(Commentaire...*, págs. 257-258, n. 427), arroja serias dudas acerca de que refleje una auténtica doctrina estoica (como cree Von Arnim: cf. *SVF*, II 525 [pág. 167, 22-23]). Podría tratarse, en efecto, de una inferencia unilateral que Plutarco pone en boca de Diadúmeno para dar

se sigue que el Todo es no existente, pues llaman existentes sólo a los cuerpos[256]: en efecto, es propio de un existente hacer o padecer algo[257]. Pero el Todo no es un existente, así que el Todo ni hará ni padecerá nada. Pero tampoco estará en un lugar, porque, sin duda, es un cuerpo aquello que ocupa un lugar[258]; pero, el Todo no es un cuerpo, así que el Todo no estará en ninguna parte. Por otro lado, ⟨lo que⟩ casualmente ocupa el mismo lugar es aquello que está en reposo; así que el Todo no está en reposo, puesto que no ocupa un lugar. Pero tampoco está en movimiento: primero, porque lo que está en F movimiento necesita un lugar y un espacio subyacente[259]; se-

fuerza a las conclusiones absurdas y paradójicas que son extraídas a lo largo de este capítulo. Pero, puesto que el Todo es el Universo (corpóreo) y el vacío (incorpóreo), los estoicos habrían tenido idénticos motivos para defender tanto la proposición que les atribuye Plutarco (el Todo no es ni un cuerpo ni un incorpóreo) como su contraria (el Todo es tanto un cuerpo como un incorpóreo). Si se aferra a la primera de ellas es porque sólo ésta (en realidad, únicamente su primer miembro) le conduce directamente a la identificación, absurda y paradójica, del Todo y la Nada (cf., *infra,* 1074C-D). Para otras posibles interpretaciones del concepto de Todo y su estatuto ontológico, véase Sedley, «Hellenistic physics and metaphysics»..., pág. 410, n. 149.

[256] Cf. *SVF,* II 319, 320, 329.

[257] Se trata de una idea que explotaron los estoicos a partir del testimonio de Plat., *Sofista* 247d8-e3 y de Aristót., *Tópicos* 139a4-8 y 146a22-23. Aunque en estos autores tal premisa servía a otros fines, los estoicos hicieron de ella el fundamento de su concepción mal llamada 'materialista' de la realidad (de hecho, sería más correcto hablar de «corporealismo», como hace Hahm, *The origins...,* cap. 3, dado que los estoicos, lejos de identificar las nociones de 'materia' y 'cuerpo', consideraban la primera como sustancia primordial no cualificada y veían en el segundo un compuesto irreversible: no sólo materia, sino materia penetrada por el principio activo de la Razón [*Lógos*]).

[258] Cf. *supra,* n. 254.

[259] El movimiento es, en efecto, el 'cambio de lugar' o el 'cambio de un lugar a otro lugar' realizado por un cuerpo: cf. *SVF,* II 492 y 496. Sobre los conceptos de 'lugar' y 'espacio' usados simultáneamente por Plutarco, cf. Plut., *Contr.* 1054C y n. 365.

gundo, porque lo que está en movimiento, por naturaleza o se mueve a sí mismo o es afectado por el movimiento de otro objeto. Pues bien, lo que se mueve por sí solo tiene en sí mismo ciertas tendencias e inclinaciones de acuerdo con su peso o ligereza[260]; la ligereza y el peso son o estados o facul-
1074A tades o, en todo caso, diferencias de un cuerpo. Pero el Todo no es un cuerpo; así que, por fuerza, el Todo no es ni pesado ni ligero ni tiene en sí mismo un principio de movimiento[261]. Pero, por otro lado, el Todo tampoco será movido por otro objeto, porque no existe ninguna otra cosa sino el Todo; así que para ellos es forzoso decir justamente lo que dicen, que el Todo ni está en reposo ni en movimiento. En general, puesto que, según ellos, ni siquiera es posible decir que el Todo es un cuerpo, pero son cuerpos el cielo y la tierra y los animales y las plantas y los hombres y las piedras, lo que no es cuerpo tendrá partes corporales y de lo no existente habrá partes existentes, lo que no es pesado tendrá porciones pesadas y porciones ligeras lo que no es ligero. Ni siquiera en sueños se pueden imaginar disparates más contrarios a las nociones
B comunes[262].

---

260 El peso y la ligereza de los cuerpos vienen determinados por el movimiento centrípeto originario común a todos ellos y por el mayor o menor contrapeso que ejerce la tendencia natural de cada uno de los elementos a moverse hacia arriba (fuego y aire) o hacia abajo (agua y tierra). Cf. PLUT., *Contr.* 1053E y n. 354, 1054A-B.

261 Además del movimiento espontáneo de los cuerpos aquí examinado por Plutarco (y que es común a seres animados e inanimados), los estoicos distinguían otros tipos de movimiento espontáneo, específicos de los animales y de los seres racionales: cf. ORÍGENES, *Sobre el discurso* VI 1, 11-20 = *SVF*, II 989 (pág. 289, 1-9).

262 Pese al escándalo de Plutarco, que forma parte de la retórica convencional en estos tratados polémicos (cf., *infra*, 1075 C-D), las supuestas partes corporales del Todo incorpóreo no son partes del Todo, sino del Universo corpóreo. La noción de parte es totalmente extraña al concepto estoico de Todo, por cuanto éste se resiste por principio a cualquier intento

Por otro lado, nada es tan evidente ni tan apegado a las nociones comunes como el hecho de que, si algo no es animado, sea inanimado, y al contrario, si algo no es inanimado, sea animado. Pues bien, incluso esta evidencia la echan abajo esos estoicos, cuando reconocen que el Todo no es ni animado ni inanimado[263]. Aparte de esto, nadie concibe el Todo como incompleto, porque, desde luego, no le falta ninguna parte. Esos estoicos, en cambio, niegan que el Todo sea completo, pues lo completo es algo determinado, y el Todo es indeterminado debido a su infinitud. Por consiguiente, según ellos hay algo que no es ni incompleto ni completo[264]. Pero, además, el Todo no es ni una parte —pues nada es mayor que él— ni un conjunto, como ellos dicen:
en efecto, el conjunto se predica de algo que está dispuesto c
en orden, pero el Todo a causa de su infinitud no sólo es

de categorización. Plutarco explota a su favor la oposición que existe en el lenguaje corriente entre la noción de 'todo' y de 'parte', sin tener en cuenta el significado técnico de estos términos en la doctrina estoica.

[263] Una vez más, como ocurría *supra* (cf. n. 255), Diadúmeno extrae de un dogma estoico una conclusión abusiva: si el mundo *(kósmos)* es, para los estoicos, un ser vivo animado y racional (cf. *SVF,* I 110-114 y II 633-635 y 638) y el Todo está formado por el mundo y el vacío (incorpóreo éste y, por ende, inanimado), el Todo no es ni inanimado ni animado. Pero, como hemos visto en la nota anterior, para los estoicos carecía de sentido atribuir ningún tipo de predicación a la idea inasible del Todo.

[264] De nuevo Plutarco, para desacreditar el concepto estoico del Todo, superpone en un mismo plano el significado más o menos corriente y el significado técnico de esta palabra: en efecto, la idea de 'todo' denota en la lengua griega una realidad completa, acabada y definida, mientras que el Todo de los estoicos, según la interpretación de Plutarco, no es ni incompleto ni completo. En realidad, como viene siendo su práctica habitual, Plutarco atribuye al Todo la infinitud e indefinición que los estoicos predicaban de uno de sus constituyentes, el vacío.

indeterminado sino también carente de orden[265]. Y en cuanto a la noción de causa, no puede serlo del Todo otra cosa porque no existe ninguna otra cosa al lado del Todo, ni de otra cosa el Todo, ni siquiera de sí mismo: pues por naturaleza no actúa y en la noción de causa está implícito el actuar[266].

Pues bien, supongamos que a todos los hombres se les pregunta cómo conciben la Nada y qué noción tienen de la Nada. ¿No dirían acaso que lo que ni es causa ni tiene causa, ni un conjunto ni una parte, ni completo ni incompleto, ni animado ni inanimado, ni está en movimiento ni en reposo
D en lugar alguno, ni es un cuerpo ni un incorpóreo, no dirían que eso y no otra cosa es la Nada? Así pues, cuando ellos solos predican del Todo cuanto predican de la Nada todos los demás, están identificando con claridad —según parece— el Todo con la Nada.

Así pues, en modo alguno es necesario, por lo demás, hablar del tiempo, del predicado, la proposición, la condicional, la conjuntiva[267], pese a que esos estoicos explotan al

---

[265] Acto seguido, el mismo procedimiento descrito en la nota anterior se aplica a otro de los atributos que pertenecen por derecho propio a la noción corriente de 'todo': el orden, inseparable de su determinación y finitud. En esta ocasión, por lo demás, Plutarco se apoya en la distinción estoica entre 'Todo' y 'Universo' o 'conjunto' (cf. *supra,* n. 253) y a la estructura ordenada de éste contrapone unilateralmente una desestructuración del Todo, rasgo éste únicamente aplicable al vacío.

[266] La inseparabilidad de los conceptos de causa y acción era un postulado básico de los estoicos: cf. *SVF,* II 346-347. Para Plutarco, el Todo no actúa porque, como ha quedado dicho al comienzo del capítulo (cf. *supra,* 1073E), el Todo no es ni corpóreo ni incorpóreo.

[267] Tras haber analizado más arriba dos de los cuatro incorpóreos estoicos (el vacío y el lugar), Plutarco se refiere de pasada a los dos restantes: el tiempo y lo expresable, este último mencionado no directamente, sino por medio de cuatro tipos de enunciados (predicado, proposición, condicional y conjuntiva). En la lógica estoica, el predicado es aquel

máximo tales conceptos pero luego sostienen que no son existentes. Sin embargo, que lo que es verdad[268] no sea existente ni subsista, y, en cambio, sea aprehendido y aprehensible y fiable, pese a que no tiene participación en la esencia de lo que es, ¿cómo es posible que esta opinión no se sitúe más allá de todo absurdo?

31. Mas para que no dé la impresión de que estas opiniones conducen a un callejón sin salida de carácter más bien lógico, atengámonos a sus doctrinas más estrictamente E físicas. Así pues, dado que

Zeus es principio, Zeus medio y por Zeus ha sido hecho todo[269],

como ellos mismos dicen[270], son precisamente las nociones acerca de los dioses las que con mayor motivo los estoicos

enunciado 'elíptico' (pues puede carecer de sujeto expreso) que dice algo de una realidad dada (precisamente, el sujeto): cf. *SVF*, II 183-184. Para el concepto de proposición, sus clases y la definición de conjuntiva, cf. PLUT., *Contr.*, n. 226. Sobre la condicional, una proposición compuesta articulada en torno a la conectiva hipotética 'si', cf. MATES, *Lógica...*, págs. 62-63.

[268] Según Plutarco, las proposiciones son o verdaderas o falsas y, en ese sentido, son aprehensibles como tales por el entendimiento humano: cf. PLUT., *Contra Colotes* 1116B; *Cuestiones platónicas* 1009C. Sin embargo, el reproche de nuestro autor olvida aquí la distinción estoica entre 'lo verdadero' *(tò alēthés)* y la 'verdad' *(hē alḗtheia)*, según la cual lo verdadero, en la medida en que es una proposición, pertenece al ámbito de lo expresable y, por ende, es incorpóreo e irreal, mientras que la verdad es un conocimiento aprehendido por la mente humana, es decir, un estado del principio rector y, en cuanto tal, una entidad corpórea y real: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* VII 38-39 = *SVF*, II 132 (pág. 42, 18-26).

[269] Frag. 21a, 2 KERN = frag. B6 DIELS-KRANZ. Cf. PLUT., *Sobre la desaparición de los oráculos* 436D.

[270] No era infrecuente que los estoicos se apropiasen de versos atribuidos a Museo u Orfeo, para dar de ellos una interpretación alegórica con-

deberían haber sanado y enderezado rectamente hacia lo mejor, si es que se había introducido en ellas ⟨algún tipo⟩ de confusión o error. Si no, que dejen ⟨en paz⟩ a cada cual con la actitud que, en relación con lo divino, ha establecido la ley y la experiencia común,

pues estos ritos no son de ahora ni de ayer, sino que desde siempre
viven y nadie sabe desde cuándo ven la luz[271].

Sin embargo, lo primero que han hecho ellos es remover, como desde su propio hogar, las costumbres y creencias patrias hasta no dejar de nuestra opinión acerca de los dioses, por decirlo en una palabra, ninguna noción sana e íntegra[272].
F ¿Qué otros hombres, en efecto, existen o han existido que no conciban lo divino como imperecedero y eterno?[273] Nada ha sido proclamado de un modo más racionalmente coherente con las prenociones comunes sobre los dioses sino estas palabras:

---

corde con sus doctrinas: cf. *SVF,* II 1077 (pág. 316, 11-15), 1078. En este caso, el verso citado por Plutarco abonaría la tesis estoica de la preeminencia de Zeus sobre los restantes dioses: cf. PLUT., *Contr.* 1050A-B; *Sobre la cara visible de la luna* 926 D = *SVF,* II 1045.

[271] SÓFOCLES, *Antígona* 456-457. Cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 731C.

[272] La defensa de los usos y creencias ancestrales de los griegos en materia religiosa es uno de los temas preferidos de Plutarco en su crítica a la teología estoica: cf. PLUT., *Sobre el amor* 756 B. Se trata, por lo demás, de un motivo recurrente de la religiosidad platónica, que prefiere aferrarse a los cultos e instituciones religiosas consagrados por la tradición en lugar de aventurar afirmaciones dogmáticas acerca de los dioses: cf. PLAT., *República* 427b-c; *Epínomis* 985d-e.

[273] Cf. PLUT., *Contr.* 1051E-F, con las citas literales del estoico Antípatro de Tarso alineándose a favor de la naturaleza imperecedera de la Divinidad. En otros opúsculos, sin embargo, Plutarco hace referencia a una distinción similar entre dioses imperecederos y perecederos, sin que ello suscite de su parte ninguna reacción crítica: cf. *Isis y Osiris* 359C; *Des. orac.* 420A.

allí se divierten todos los días los dioses felices[274]

⟨y⟩

de los inmortales dioses y de los hombres que en el suelo [caminan[275]

y éstas:

pues aquéllos, sin enfermedades, sin vejez, 1075A
de las fatigas inexpertos, del Aqueronte
han escapado a la travesía de ronco gemido[276].

Y a lo mejor podríamos dar con pueblos bárbaros y primitivos que no conciban a Dios[277], pero no ha nacido ningún hombre que al concebir a Dios no lo conciba imperecedero y eterno[278]. Por lo menos, esos filósofos llamados ateos, los Teodoros y los Diágoras y los Hipones, no se han atrevido a decir de lo divino que es perecedero, sino que no han dado crédito a la opinión de que existe algo imperecedero, y, aun sin admitir la existencia de lo imperecedero, han preservado

[274] *Odisea* VI 46. Cf. PLUT., Como debe el joven escuchar la poesía 20E.

[275] *Ilíada* V 442.

[276] PÍND., frag. 143 SNELL-MAEHLER. Cf. PLUT., *Sobre la superstición* 167F; *Sobre el Amor* 763C.

[277] Cf. CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* I 62. Es una idea que choca con la creencia en la universalidad de las creencias religiosas, compartida por PLATÓN (cf. *Leyes* 886a), ARISTÓTELES *(Acerca del cielo* 270b5-9), estoicos y epicúreos (cf. PLUT., *Contr.*, n. 316), pero que, en ámbito académico, solía impugnarse con algunos ejemplos, ciertamente poco numerosos, de pueblos manifiestamente ateos (véanse los pasajes citados por BABUT, *Commentaire...*, págs. 267-268, n. 462).

[278] Además del pasaje citado en n. 273, cf. EPICURO, *Epístola a Meneceo* 123; CIC., *Natur.* I 45; SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* IX 33 y 44.

la prenoción de Dios[279]. Sin embargo, Crisipo y Cleantes, B quienes, por decirlo en una palabra, con su doctrina han colmado de dioses el cielo, la tierra, el aire y el mar[280], entre tantas divinidades a ninguna han admitido como imperecedera ni eterna excepto únicamente a Zeus, en quien se consumen todas las demás[281]. Así que tan conveniente es atribuir a Zeus la condición de agente de destrucción como la de víctima de destrucción, pues tanto la destrucción de aquello que se transforma en otra cosa como la conservación de aquello que se nutre gracias a la destrucción de las demás cosas en su seno se producen por una cierta debilidad[282]. Pe-

[279] De estos tres intelectuales, Diágoras de Melos, que residió en Atenas en el último cuarto del s. v a. C., y Teodoro de Cirene, discípulo del cirenaico Aristipo entre 317-306 a. C., pasan sin duda por ser pensadores ateos en nuestras fuentes (cf. Cic., *Natur.* I 2; I 63; I 117), mientras que Hipón, un físico materialista del s. v a. C. menospreciado por Aristóteles (*Metafísica* I, 984a3-5), fue asimilado a la corriente atea por doxógrafos tardíos (Simplicio, Eliano, Arnobio, etc.).

[280] La multiplicidad de los dioses es en el estoicismo una pluralidad de manifestaciones de la única sustancia divina (Zeus o el fuego), que se extiende por todos los elementos y, de acuerdo con sus distintas actividades, recibe diversas advocaciones: cf. *SVF,* II 1021, 1070, 1076, 1077, 1079; Plut., *Isis y Osiris* 367 C = *SVF,* II 1093.

[281] Ello ocurre cuando tiene lugar la conflagración universal: cf. Plut., *Contr.* 1051F-1052A, 1052B-C y n. 324; *La des. de los orac.* 420A (= *SVF,* II 1049d), 426B.

[282] En ambos casos (es decir, tanto si Zeus es agente de destrucción de los restantes dioses, que son absorbidos por aquél, como si es víctima de destrucción al trocarse de Zeus-mundo en Zeus-alma del mundo), Zeus se transforma y hace uso de la nutrición, lo que a juicio de Plutarco contraviene la idea, para él muy querida, de la inmutabilidad y plena autarquía de Dios (cf. Plat., *República* 380d-383c). Para los estoicos, en cambio, Zeus o el mundo es perfectamente susceptible de transformación (cf. *SVF,* II 1009 [pág. 299, 12-13], 1053), sin que estas metamorfosis supongan un cambio de individualidad cualificada (cf., *infra,* 1077D-E y n. 319); asimismo, es completamente autosuficiente porque su alimento se encuentra dentro de sí: cf. Plut., *Contr.* 1052B-D y n. 329.

ro, a diferencia de otros muchos disparates, éstos de ahora no son deducciones nuestras implícitas en sus premisas o consecuentes con sus doctrinas, sino que son ellos mismos quienes los proclaman a viva voz en sus escritos *Sobre los dioses, Sobre la Providencia, Sobre el Destino* y *Sobre la naturaleza,* cuando afirman expresamente que todos los demás dioses han sido generados y serán destruidos bajo la ac- C ción del fuego, susceptibles de ser fundidos, al decir de ellos, como si fueran de cera o de estaño[283].

Pues bien, así como es contrario a la noción común decir que el hombre es inmortal, así también lo es decir que Dios es mortal. Más bien, no veo cuál será la diferencia entre Dios y el hombre, si Dios es también un animal racional y perecedero. Porque si responden a su vez con ese bello y sabio argumento de que el hombre es mortal, mientras que Dios no es mortal sino perecedero, observa cuál es el resultado al que llegan: o dirán que Dios es al mismo tiempo inmortal y perecedero, o bien que no es ni mortal ni inmortal[284]. Ni siquiera inventando a propósito otras hipótesis contrarias a la noción común es posible superar el absurdo de éstas; y me refiero a los restantes filósofos, porque desde D luego para esos estoicos ninguna de las más absurdas hipó-

[283] Para esta imagen, que probablemente utilizaron tanto los estoicos como sus adversarios con fines opuestos, cf. Dión de Prusa, XXXVI 53 = *SVF,* II 602 (pág. 185, 31-32).

[284] Sobre las distinciones terminológicas mediante las cuales los estoicos oponían seres perecederos (los dioses astrales) a seres mortales (los hombres), cf. Plut., *Contr.* 1052C y n. 332. Como bien ha visto Babut *(Commentaire...,* pág. 274, n. 477), caso de haber elegido entre ambos términos del dilema, los estoicos se habrían decantado por el segundo, ya que los dioses, tal como ellos los concebían, son indiferentes a la antítesis mortal-inmortal: pues ni el alma de los dioses se separa de su cuerpo (mortalidad) ni ambos se mantienen por siempre unidos (inmortalidad), sino que se reabsorben periódicamente en el alma del mundo.

tesis ha sido desestimada ni ha dejado de ser expresada o ensayada.

Ése es el caso, por lo demás, de Cleantes, cuando, en la controversia en torno a la conflagración universal, tercia a su favor diciendo que a la luna y a todos los demás astros el Sol los hace iguales a sí mismo y los transforma en sí mismo ⟨con la activa colaboración de aquéllos⟩[285]. Ahora bien, si los astros, con ser dioses, colaboran en su propia destrucción, puesto que colaboran de algún modo con el Sol en la conflagración universal, ¿no haríamos nosotros un ridículo enorme suplicándoles por nuestra salvación y considerándolos salvadores de los hombres, si para ellos es una conducta
E natural apresurarse hacia su propia destrucción y eliminación?

32. Por otro lado, ellos mismos ponen el grito en el cielo sin cesar contra Epicuro, porque piensan que éste, al suprimir la Providencia divina, subvierte la prenoción de los dioses[286]. En efecto, Dios es preconcebido y pensado —dicen[287]— no sólo como un ser inmortal y dichoso, sino también como un ser benévolo con la humanidad, vigilante y

[285] Cleantes hizo del Sol el principio rector del mundo, que en la conflagración consume en sí mismo a todos los cuerpos del Universo: cf. *SVF*, II 499a-c. La idea de la colaboración de los dioses astrales en su propia destrucción (en realidad, su absorción en el Sol), no está atestiguada más que en este pasaje, pero debió de ser uno de los ejes esenciales de la cosmología de Cleantes. Aunque en un plano general, esta noción de simpatía y colaboración de todos los seres con el principio rector está presente también en Dión de Prusa, XXXVI 22 y 57.

[286] Sobre el enconado debate que estoicos y epicúreos mantuvieron en torno a la Providencia, cf. Plut., *Contr.* 1051D-E y n. 316.

[287] Para los estoicos, la Providencia es inseparable de la naturaleza y la voluntad de Dios: cf. *SVF*, II 933 (pág. 268, 13), 1118 (pág. 324, 19-28).

benéfico. Y eso es cierto[288]. Pero, si los que no admiten la Providencia suprimen la prenoción de Dios, ¿qué hacen los que sostienen que los dioses son providentes con nosotros pero no nos benefician ni son dispensadores de bienes sino de cosas indiferentes[289], pues no nos conceden virtud, sino F
que nos procuran riqueza y salud y progenie de hijos y cosas así, no siendo ninguna de estas cosas beneficiosa ni ventajosa ni elegible ni conveniente?[290]. ¿O es que, mientras que aquéllos suprimen las nociones sobre los dioses, éstos además las ultrajan y ridiculizan, cuando dicen que hay un dios Proveedor de frutos, un dios Protector de los nacimientos, un dios Sanador y un dios Oracular[291], pero no es un bien la 1076A
salud ni el nacimiento ni la abundancia de frutos, sino cosas indiferentes e inútiles para quienes las aceptan?

33. Pues bien, el tercer aspecto que configura la noción de los dioses es que en nada son tan diferentes los dioses de los hombres cuanto lo son en felicidad y en virtud[292]. Pero, según Crisipo, ni siquiera esta ventaja les queda: Zeus, en

---

[288] La fe de Plutarco en la Providencia divina es uno de los principios más sólidos de su teodicea: cf. *Sobre los oráculos de la Pitia* 402E; *Des. orac.* 435D-E; *Vid. plac. Epic.* 1102D-E.

[289] Cf. *supra,* n. 107. Para una crítica implícita de la idea estoica de que los dioses son dispensadores de cosas indiferentes, cf. Ps.-Plut., *Sobre la vida y la poesía de Homero* 2, 137, 1639-1642 Kindstrand.

[290] Cf. Plut., *Contr.* 1048D y n. 248.

[291] Cf. Plut., *Contr.* 1048C y Ps.-Plut., *El banquete de los Siete Sabios* 158D-E.

[292] Es evidente que Plutarco sustituye aquí la noción común de Dios que los estoicos preconizaban (y que, entre otros atributos, englobaba la felicidad y, lo que es lo mismo, la virtud: cf. *supra,* 1075E y Plut., *Contr.* 1051F), por la noción corriente que la mayoría de los hombres tienen sobre Dios, como un ser infinitamente superior tanto en virtud como en felicidad.

efecto, no es superior a Dión[293] en virtud[294] y Zeus y Dión reciben beneficios por igual el uno del otro —porque son sabios— cuando el uno se encuentra casualmente con un
B movimiento del otro[295]. Pues ése y no otro es el bien que reciben tanto los hombres de parte de los dioses como los dioses de parte de los hombres una vez que se han vuelto sabios. Y al no quedar a la zaga en virtud, afirman que el hombre en ningún modo es inferior en felicidad[296], sino que igual de dichoso que Zeus Salvador es el infortunado que por enfermedades o mutilaciones del cuerpo se quita la vida[297] —en caso de que sea sabio—.

Ahora bien, este sabio no existe ni ha existido en ningún lugar de la tierra, sino que son innumerables los millares de hombres que viven en la más absoluta infelicidad[298] bajo el régimen y autoridad política de Zeus, que preside el mejor sistema de gobierno[299]. No obstante, ¿qué sería más contrario a la noción común sino el hecho de que Zeus gobierne de la mejor manera posible, pero nosotros nos hallemos en la

[293] Era convencional el uso de este nombre propio para designar a un individuo cualquiera en los ejemplos de moral práctica comentados por los estoicos: cf. *supra,* 1061C y n. 45.

[294] Lejos de reconocer la inmensa distancia que separa a los seres humanos de los divinos, los estoicos estaban convencidos de la estrecha intimidad que une a los sabios con los dioses, hasta el punto de no admitir diferencias cualitativas entre la virtud y la felicidad de unos y otros (pues ambos representan el *maximum* de excelencia concebible en los seres racionales): cf. Plut., *Contr.* 1038C-D y n. 82, 1048D-E y n. 249.

[295] Cf. *supra,* 1068F-1069A y n. 161.

[296] Cf. *SVF,* III 54c, 248 y 764.

[297] Un recordatorio implícito de la teoría estoica del suicidio razonable del sabio, cuya crítica ha sido desarrollada en el capítulo 11 de este tratado. Cf. también *supra,* n. 172.

[298] Cf. *supra* 1066A-B; Plut., *Contr.* 1048E y n. 250, n. 256.

[299] Cf. *SVF,* I 98 (pág. 27, 21-23); I 548 = II 1150

mayor infelicidad posible?[300]. Y si al menos —cosa que ni siquiera es lícito decir— no quisiera ser Salvador ni Bondadoso ni Protector[301], sino lo contrario de estos bellos epítetos, ningún mal sería posible añadir a los que existen ni en cantidad ni en magnitud, como esos estoicos dicen, ya que todos los hombres viven en la cima de la miseria ⟨y⟩ la perversidad y ni el vicio admite aumento ni exceso la infelicidad[302]. C

34. No es en este punto, sin embargo, donde reside lo más tremendo de sus opiniones, sino en el hecho de que, mientras se enojan con Menandro cuando sobre la escena de un teatro dice[303]:

el más poderoso principio de males entre los hombres,
el exceso de bienes,

porque, a su entender, esto es contrario a la noción común, luego ellos mismos a Dios, siendo bueno, lo hacen principio de males. En efecto, la materia no ha suministrado el mal por sus propios medios, ya que está desprovista de cualidades y recibe todos sus rasgos diferenciadores del principio que la mueve e informa[304]. Y es la Razón que reside en su D

[300] Cf. PLUT., *Contr.* 1048F-1049A. Al volver sobre el tema de la Providencia, Plutarco quiere poner de relieve que la figura del sabio estoico es problemática tanto si existe (porque entonces queda equiparada a la Divinidad) como si no existe (porque entonces se quiebra el plan Providencial de Zeus).

[301] Sobre el uso, habitual en Plutarco, de los epítetos cultuales de los dioses para desacreditar la teología estoica, cf. *supra*, n. 274.

[302] Cf. PLUT., *Contr.* 1048E-F y n. 257.

[303] MEN., frag. 786 KÖRTE-THIERFELDER.

[304] Acerca de la doctrina estoica de los principios (activo y pasivo) de la realidad, cf. *infra*, 1085B-C y 1085E-1086A; PLUT., *Contr.* 1054A-B y notas 360-361; *Isis y Osiris* 369A; *SVF*, II 299-328.

interior la que mueve e informa la materia, incapacitada por naturaleza tanto para moverse como para darse forma a sí misma. Así que por fuerza el mal, si no tiene ninguna causa, existe y se ha generado a partir de lo que no es; pero, si su causa es el principio que mueve la materia, se ha generado a partir de Dios[305].

Y es que, si piensan que Zeus no es dueño de sus propias partes ni se sirve de cada una de ellas de acuerdo con su propia Razón, contradicen con sus palabras la noción común, puesto que imaginan a un ser vivo provisto de muchas partes que escapan a su voluntad y que tienen actividades y acciones particulares, sin que el conjunto les dé impulso ni
E sea principio de sus movimientos. Pues ⟨ninguno⟩ de los seres animados está tan mal constituido como para que los pies le echen a andar sin su control, o la lengua se le ponga a hablar, o a dar cornadas los cuernos o mordiscos los dientes. Aberraciones éstas que es forzoso que Dios experimente muchísimas veces si, en contra de su voluntad, los necios, que son partes de él, mienten, cometen crímenes, roban y se matan unos a otros.

---

[305] En *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* 1015A-B, Plutarco desgrana este mismo dilema para reforzar su personal interpretación del controvertido pasaje de Plat., *Timeo* 35a-b: si el mal no se ha generado a partir del Ser (pues ni el Demiurgo, en su bondad, puede ser responsable de él ni la materia no cualificada, simple receptáculo pasivo), ha de haber un principio cósmico autosuficiente que haya generado el mal en el mundo. Sin embargo, mientras que allí los estoicos eran acusados de caer en la primera parte del dilema (poner la causa del mal en el no ser), aquí se les reprocha dar pábulo a la segunda: el responsable del mal es Dios o el principio activo de la realidad. Los estoicos, de hecho, rechazaban ambos términos del dilema: el primero, porque negaban la existencia incausada (cf. Plut., *Contr.* 1045B-C y n. 189); el segundo, porque la voluntad de bien es inseparable de la Divinidad (cf. Plut., *Contr.* 1049D-E y n. 275).

Pero si, como dice Crisipo[306], ni siquiera la más pequeña de las partes está dispuesta de otro modo si no es de acuerdo con la voluntad de Zeus, sino que por naturaleza todo ser animado está en reposo o en movimiento del modo como aquél lo guía, del modo como aquél lo dirige y detiene y dispone,

esta voz a su vez es más perniciosa que aquélla[307],

porque mil veces más apropiado sería que, a causa de la de- F bilidad y la impotencia de Zeus, las partes hiciesen valer su fuerza y cometiesen muchas extravagancias contra la naturaleza y voluntad de aquél, que el que no hubiese exceso ni crimen del que Zeus no fuera responsable. Pero entonces aquello de que el mundo es una ciudad y los astros sus ciudadanos —y, de ser así, entonces son miembros de las tribus y, por supuesto, arcontes, así como el Sol es consejero y la estrella de la tarde prítano o jefe de policía[308]—, no sé si 1077A

[306] Cf. PLUT., *Contr.* 1050C-D (= *SVF,* II 937b) y 1056C (= *SVF,* II 937d).

[307] Fragmento anónimo, sólo atestiguado en este pasaje, de una tragedia (frag. 417 NAUCK) o quizá perteneciente a una comedia (frag. 743 KASSEL-AUSTIN; cf. ARISTÓF., *La Asamblea de las mujeres* 1053, 1070).

[308] La metáfora de la cosmópolis estoica, que servía para reforzar los lazos de unión entre todos los seres racionales (hombres y dioses), subordinados al gobierno supremo de Zeus, quedaría totalmente desacreditada si, como quiere Plutarco, la hipótesis de una 'anarquía cósmica' es la única explicación más o menos viable del origen del mal en el mundo desde la perspectiva estoica. Para otros ejemplos significativos de esta metáfora, que proporcionan la imagen de un Estado cósmico bien gobernado donde cada ciudadano (los astros del cielo) tiene una función precisa, cf. MANILIO, V 734-745 y FILÓN ALEJ., *Sobre las leyes especiales* I, 13-14. En PLUT., *Sobre el exilio* 601A, la figura de la cosmópolis es adaptada a la visión platonizante del autor, según la cual la jerarquía de cargos y honores, correspondientes a los distintos cuerpos celestes, está, en última instancia, supeditada al único rey y señor del Universo, Dios, que —dice Plutarco

no demuestra que son más extravagantes los que tratan de refutar semejantes teorías que los que las sostienen y proclaman.

35. Sin embargo, entre sus afirmaciones de mayor contenido físico, ¿no es acaso contraria a la noción común la de que una semilla sea más extensa y más grande que el fruto engendrado a partir de ella?[309]. Al menos vemos que la naturaleza para todos los seres, tanto animales como plantas, ⟨tanto domésticos⟩ como salvajes, toma como principio de la generación de lo más grande lo que es pequeño, minúsculo y apenas visible. Pues no sólo de un grano de trigo hace nacer una espiga ni una vid de un hueso de uva, sino que de una pepita o una bellota cualquiera que a un pájaro se le escape, como si con una pequeña chispa encendiera y avivara su germinación, la naturaleza hace brotar una planta de enorme altura ya sea de zarza, de encina, de palmera o de
B pino. Por esta razón, dicen también ⟨ellos⟩ que la semilla *(spérma)* recibe ese nombre ⟨en razón del⟩ 'enroscamiento' *(speírasin)* de un volumen grande en un volumen pequeño, mientras que la naturaleza *(phýsin)* se llama así por ser un

---

parafraseando un conocido pasaje de las *Leyes* de PLATÓN— comprende en sí el principio, medio y fin de todo y según naturaleza cumple su recorrido circular.

[309] Cf. FILÓN ALEJ., *Sobre la eternidad del mundo* 101-103 COHN-REITER = *SVF,* II 619, donde se reconoce que la idea estoica de una semilla germinal del mundo (el fuego de la conflagración universal: cf. *infra,* 1077B-C) atenta contra el sentido común y el significado corriente del vocablo 'semilla'. Es probable que aquí Diadúmeno también contraponga ambos términos, alejándose de su propósito inicial de desvelar las contradicciones entre las nociones comunes que los estoicos establecen y sus propias doctrinas.

'hinchamiento' *(emphýsēsin)*[310] y una dispersión de los principios racionales o numéricos[311] que son desplegados y liberados por aquélla[312]. Sin embargo, al menos del mundo dicen a su vez que el fuego es algo así como su semilla y que, en la conflagración universal[313], el mundo se transforma en semilla, con una dispersión enorme a partir de un cuerpo y un volumen más pequeños y tras ocupar en el vacío un espacio adicional infinito, devorado por su crecimiento[314]; y c

[310] Los estoicos, como ya hiciera Platón, se servían abundantemente de las etimologías para corroborar sus propias doctrinas: otro ejemplo de esta práctica lo hemos visto en PLUT., *Contr.* 1052F.

[311] Estos principios no son otros que las 'razones seminales' *(spermatikoì lógoi)* que generan el mundo de la multiplicidad a partir de la semilla primitiva del fuego: cf. PLUT., *Contr.*, n. 348. Es una novedad terminológica de Plutarco, no atestiguada en los fragmentos estoicos, denominar 'razones y números' a las razones seminales de la naturaleza: como sugiere BABUT *(Commentaire...*, págs. 290-291, n. 528), ello podría explicarse quizá como un deslizamiento casi involuntario motivado por la propensión de nuestro autor a emparejar ambos términos en sus interpretaciones de la acción del Demiurgo platónico sobre la materia indeterminada (cf. *Charlas de sobremesa.* 720B; *Sobre la generación del alma en el Timeo* 1013C, 1014D, 1017B, 1030C). Por contra, parece poco verosímil que los estoicos tomaran prestado este término de autores platónico-pitagóricos (cf. BALDASSARRI, *Gli opuscoli...*, II, pág. 90, n. 128), cuando en realidad fueron éstos quienes dieron a su doctrina de los 'números' los rasgos principales de las razones seminales estoicas (cf. CHERNISS, *Plutarch's Moralia...*, pág. 797, n. d).

[312] Que los estoicos asumieran el sentido corriente de la palabra 'semilla' (cf. SÉN., *Cuestiones naturales* III 29, 2-3; *Epíst.* 38, 2) no impugna el hecho de que decidieran dar ese mismo nombre al fuego primordial del que proceden todas las cosas, que ha de interpretarse como 'semilla' del Universo en un sentido técnico y especializado, pero perfectamente coherente dentro del sistema terminológico estoico.

[313] Sobre el ciclo, eternamente repetido, de la consunción del mundo en fuego (la 'conflagración universal') y su posterior renacimiento, cf. *supra*, n. 95.

[314] Para la noción de 'espacio' en la física estoica, cf. PLUT., *Contr.* 1054C y n. 365.

que luego, una vez que el mundo es engendrado de nuevo, su gran volumen se contrae y se desploma, mientras la materia se hunde y se condensa en sí misma en el proceso de su generación.

36. Por otro lado, podemos escuchar en sus discursos —así como leer en muchos de sus escritos— cómo a voz en grito polemizan con los académicos porque éstos trastornan todas las cosas con sus semejanzas indiscernibles, al sostener contra viento y marea que a dos sustancias les corresponde una sola cualidad individual[315]. Sin embargo, no hay hombre alguno que no conciba esto o que, por el contrario, piense que es insólito y paradójico que en el transcurso de todo el tiempo no haya habido ni una paloma indiscernible de otra paloma, ni una abeja de otra abeja, ni un grano de trigo de otro grano de trigo o, como dice el refrán[316], ni un
D higo de otro higo[317]. En realidad, las afirmaciones que contradicen la noción común son las que hacen e inventan esos estoicos, a saber: que a una sola sustancia puedan corres-

---

[315] Esta afirmación no está atestiguada en ninguno de los testimonios y fragmentos de los académicos, por lo que cabría ver en ella una conclusión que los estoicos habían extraído de la crítica académica a su teoría del conocimiento (cf. PLUT., *Contr.*, n. 53). En efecto, puesto que aquéllos negaban la existencia de una representación cataléptica que contuviese todas las particularidades de su objeto, como sostenían los estoicos (SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* VII 250), y estaban persuadidos de que siempre era posible encontrar, al lado de la que parece verdadera, una representación falsa 'indiscernible' *(aparállaktos)* de la primera (SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* VII 164), los estoicos les habrían imputado la tesis de que dos sustancias o entidades podían compartir la misma cualidad individual. Véase D. N. SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics», en ALGRA-BARNES-MANSFELD-SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History...*, pág. 404.

[316] Cf. frag. 189 KOCK = 128 KASSEL-AUSTIN (de una comedia anónima).

[317] Cf. *SVF*, II 113-114.

ponder dos cualidades individuales y que la misma sustancia, aun teniendo una sola cualidad individual, pueda recibir la adición de otra y conservar ambas por igual[318]. En efecto, si hay dos cualidades, habrá asimismo, en una sola sustancia, tres y cuatro y cinco y cuantas no sería posible enumerar. Y con esto no quiero decir que están en sus diferentes partes, sino que las infinitas cualidades se encuentran todas por igual en el conjunto de la sustancia. Crisipo, al menos, afirma que Zeus y el mundo guarda similitud con el hombre y la Providencia con su alma. Así pues, cuando se produce la conflagración universal Zeus, que es el único imperecedero entre los dioses, se retira en la Providencia y luego, fundidos como están, uno y otro continúan existiendo en la úni- E
ca sustancia del éter[319].

---

[318] A la imputación unilateral de los estoicos a los académicos (cf. *supra,* n. 298) responde a su vez Plutarco arrojando arbitrariamente contra los primeros la imputación contraria (y no menos absurda) de que una sola sustancia contiene más de una cualidad individual (en el ejemplo aducido más abajo por nuestro autor, la conflagración universal conduciría a la paradoja de que, en la sustancia del éter-fuego, conviven dos individualidades cualificadas: Zeus-mundo y Zeus-Providencia). Pero precisamente Crisipo niega de forma expresa y taxativa esta posibilidad teórica en un fragmento conservado literalmente: «dos cualidades individuales no pueden estar en el mismo sujeto» (Filón Alej., *Sobre la eternidad del mundo* 49 Cohn-Reiter = *SVF,* II 397 [pág. 131, 19-20]). Abdicar de este principio supondría para él poner en peligro la especificidad irreemplazable de cualquier individuo, basilar en su concepción nominalista de la realidad.

[319] Aunque en la conflagración Zeus-mundo se transforma en Zeus-Providencia (cf. Plut., *Contr.,* n. 324), eso no quiere decir que no sean la misma realidad: los estoicos identificaban sin tapujos Zeus, la Razón y la Providencia (cf. Plut., *Contr.* 1050A-B y n. 285). Además, si la Providencia es, en el símil estoico, el alma del mundo, Zeus y la Providencia no son dos individualidades diferentes en la misma medida en que no pueden serlo una persona y su propia alma. Véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...,* I, págs. 174-175; Rist, *La filosofía estoica...,* págs. 172-

37. Dejemos ya, pues, a los dioses, rogándoles que nos concedan sentido común e inteligencia común, y veamos cómo es la doctrina estoica de los elementos[320]. Es contrario a la noción común que un cuerpo sea lugar de otro cuerpo y que un cuerpo pase a través de otro cuerpo[321], si ninguno de los dos contiene espacio vacío, sino que lo lleno penetra en lo lleno y es receptáculo de la mezcla un cuerpo que por su continuidad no tiene intervalo ni espacio dentro de sí[322].

---

174 = «Categories and their Uses», en Long (ed.), *Problems...*, págs. 46-48.

[320] En realidad, como explica Cherniss *(Plutarch's Moralia...*, págs. 802-803, n. d), la doctrina de los elementos no se analiza hasta el capítulo 48. Hasta entonces, Plutarco dedica su atención a aquellas teorías físicas estoicas sin las cuales su crítica a la noción de elemento no se entendería en todas sus implicaciones: la mezcla total, la realidad corporal como *continuum*, el concepto de espacio y tiempo no discretos, la corporeidad de todo lo existente.

[321] Con estas expresiones, cargadas de intención polémica, presenta Diadúmeno la doctrina estoica de la mezcla total (cf. *SVF,* II 463-481), que constituye el tema monográfico de este capítulo. Los estoicos sostenían que los cuerpos son susceptibles de una compenetración recíproca y, al mismo tiempo, no admitían la existencia del vacío dentro del Universo (cf. Plut., *Contr.* 1054B-C y n. 363). El concepto clave de la teoría estoica de la mezcla total es el de 'coextensión' *(antiparéktasis),* en virtud del cual un cuerpo de inferior volumen, pero más rarefacto, se difunde a través de un cuerpo más extenso y más denso, sin que ello suponga para el primero un aumento de volumen o de masa (para los ejemplos atribuidos a Zenón y Crisipo, cf. *infra,* 1078C-E y n. 326, n. 329). Es evidente que, cuando pensaban en esta posibilidad teórica, sus miras estaban puestas en la acción del 'hálito vital' *(pneûma)* en el Universo, penetrando la materia e imprimiéndole forma y movimiento (cf. Plut., *Contr.*, notas 31, 148, y 187). Sobre la teoría estoica de la mezcla, véase Sandbach, *The Stoics...*, págs. 75-76; Sedley, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs 390-391.

[322] La imposibilidad de defender a un tiempo la compenetración recíproca de todos los cuerpos y la continuidad del Universo corpóreo fue ya vislumbrada por Aristót., *Física* 213b6-12 en su examen crítico de los argumentos favorables al vacío, así como frecuentemente glosada por

Ellos, sin embargo, que no comprimen un solo cuerpo contra otro, ni contra dos o tres o diez, sino que, tras haber tro- F
ceado el mundo, introducen todas sus partes en una sola, cualquiera que sea, y niegan que la más pequeña parte que podamos percibir con los sentidos sea insuficiente para la más grande cuando viene a su encuentro, tienen la desfachatez juvenil de convertir en doctrina la refutación de sus adversarios[323], como otras muchas veces, y ello a costa de aceptar hipótesis contradictorias con las nociones.

Por lo menos, la consecuencia inmediata de esta teoría es que quienes mezclan todos los cuerpos con todos los cuerpos aceptan además muchas afirmaciones monstruosas y aberrantes. Una de ellas es la de que 'tres' es 'cuatro'.
Porque, mientras que los demás dicen esto a modo de exa- 1078A
geración, como ejemplo de un enunciado inconcebible, para esos estoicos es ésta la conclusión a que llegan cuando mezclan un solo tazón de vino con dos de agua: si la medida de vino no ha de quedarse corta sino que ha de igualarse con la de agua, extienden el tazón de vino por todo el agua y lo disuelven en él por completo, haciendo dos tazones donde sólo había uno, a causa de la igualación de la mezcla con los dos tazones. Efectivamente, seguir siendo un solo tazón y hacerse coextensivo e igual a dos ⟨será hacer la mitad igual⟩ al doble. Pero si, para alcanzar suficiente capacidad en la mezcla con los dos tazones, el tazón de vino adquiere en la

---

Alej. Afrod. en varios pasajes de su tratado *Mezcl.* (recogidos en *SVF*, II 473-475), una de nuestras principales fuentes para el conocimiento de esta doctrina estoica.

[323] Plutarco repite aquí el reproche varias veces dirigido a los estoicos (cf., por ejemplo, Plut., *Progr. virt.* 76 A) de que convierten en doctrina las refutaciones de sus adversarios. En este caso, se trata de los argumentos de los atomistas defensores del vacío que fueron glosados por Aristóteles en su defensa de un Universo continuo y sin fisuras (cf. *supra*, n. 322).

disolución una medida de dos tazones, esta medida es al mismo tiempo de tres como de cuatro: de tres, porque un tazón está mezclado con dos; de cuatro, porque, una vez mezclado con dos, ha adquirido una cantidad igual a la de los
B tazones con que se ha mezclado[324].

Y por cierto que no sólo llegan a esta preciosa conclusión al introducir cuerpos en un cuerpo, sino también a la imposibilidad de concebir la noción de continente. En efecto, si los cuerpos al mezclarse pasan unos dentro de otros, fuerza es que un cuerpo no contenga a otro ni éste sea contenido por aquél, ni que uno sea receptáculo y el otro esté en su interior (pues de ese modo no habrá mezcla, sino un contacto y yuxtaposición de las superficies, ya que una penetra en el interior y la otra la contiene en el exterior, mientras las restantes partes son separables al no estar mezcladas y mantenerse compactas). Pero si la mezcla se produce tal como ellos la entienden, es forzoso que los componentes que entran en la mezcla se encuentren unos dentro de otros y que el mismo ingrediente simultáneamente sea contenido por

[324] Se trata de una conclusión aventurada por Plutarco con fines polémicos, pero que, en realidad, los estoicos jamás extrajeron de su doctrina de la mezcla total. En PLUT., *Contr.* 1038F, Crisipo considera expresamente que no ceder al asentimiento de que tres es igual a cuatro es una acción recta pero no merece ningún elogio en particular (tan evidente le parecía la falsedad de tal enunciado). Por otro lado, en este tipo de mezcla cada uno de los ingredientes conserva su propia sustancia y cualidad (cf. ALEJ. AFROD., *Mezcl.* 3, pág. 216, 28-31 = *SVF,* II 473 [pág. 154, 22-26]), de tal manera que, en términos cuantitativos, la masa de la materia mezclada equivale siempre a la suma de sus ingredientes. Como ha indicado SAMBURSKY, *Physics...*, págs. 11-17, los estoicos atisbaron el concepto físico de 'densidad específica', que permite concebir cambios de densidad en un mismo cuerpo en función de las condiciones físicas (en este caso, las mezclas producidas por dilución de los ingredientes). Véase también M. J. WHITE, «Stoic Natural Philosophy», en INWOOD, *The Cambridge Companion...*, págs. 146-150.

otro, al estar en su interior, y lo contenga a éste, al ser su receptáculo. Y se impone a su vez la conclusión inversa, a saber: que ninguno de esos dos estados es posible, puesto que la mezcla obliga a ambos cuerpos a penetrarse recíprocamente y a que ninguna porción carezca de ninguna otra, sino que ⟨todo⟩ esté compenetrado de todo[325]. C

Es aquí sin duda donde viene a propósito aquel ejemplo de la pierna tan explotado en las diatribas de Arcesilao, que viene bien para pisotear jocosamente las extravagancias de los estoicos[326]. En efecto, si existen las mezclas totales, ¿qué obstáculo hay para que por una pierna amputada, putrefacta, arrojada al mar y en él disuelta, no sólo navegue, como decía Arcesilao, la flota de Antígono[327], sino también D las mil doscientas trirremes de Jerjes junto con las trescientas griegas, que en la pierna librarían la batalla naval?[328].

[325] Estas argumentaciones de Plutarco, que disfraza de corolarios de la doctrina estoica de la mezcla, son pertinentes siempre que se proyecten sobre la compenetración recíproca de cuerpos ya constituidos como tales, pero dejan de serlo si el horizonte teórico de la mezcla no es otro que el de la acción del *pneûma* sobre la materia, dando lugar a las entidades corpóreas que configuran la realidad (cf. *supra,* n. 321). En el primer caso, desde luego, los estoicos no supieron dar una explicación plausible de cómo dos cuerpos podían ocupar el mismo lugar, aun cuando acertaran a intuir los variados fenómenos físicos asociados a la mezcla (cf. *infra,* n. 252).

[326] ARCESILAO, frag. 16 METTE. Esta hipótesis hilarante estaba dirigida por Arcesilao contra la teoría de la mezcla propuesta por Zenón, el fundador del Pórtico (cf. *SVF,* I 92 y 102a [pág. 28, 20-21]), quien, a tenor de la crítica de su principal adversario filosófico, había ya desarrollado el núcleo esencial de esta doctrina.

[327] Se trata con toda probabilidad de la batalla naval de Cos, en la que Antígono Gonatas, rey de Macedonia de 276 a 239 a. C., derrotó a la flota de Ptolomeo II en la Guerra de Cremónides (267-262 a. C.).

[328] En la segunda Guerra Médica, la batalla naval de Salamina (480 a. C.), con la decisiva victoria de la flota ateniense sobre la persa, significó el principio del fin de la invasión de Jerjes y dio inicio a la hegemonía ática en el Egeo.

Pues, sin lugar a dudas, lo que es más pequeño no se quedará atrás ni se detendrá en su marcha dentro de lo que es más grande. O, de lo contrario, la mezcla tendrá un límite y el último fragmento de ella, haciendo contacto allí donde termina, no penetrará en el conjunto, sino que se abstendrá de mezclarse; en cambio, si la mezcla es total, ¿no brindará la pierna a los griegos, ¡por Zeus!, la posibilidad de librar la batalla naval en su interior?

Pero, mientras que este proceso requiere putrefacción y cambio, un solo tazón o una sola gota que, desde aquí mismo, cayera en el mar Egeo o en el de Creta, alcanzará el Océano y el mar Atlántico, no mediante un contacto externo con la superficie del mar, sino completamente disuelta en él,
E en toda su profundidad, longitud y extensión. También Crisipo acepta esto al instante en el libro primero de sus *Investigaciones físicas,* cuando afirma que nada se opone a que una sola gota de vino se mezcle con el mar[329]. Y para que no nos sorprendamos de ello, dice que, a causa de la mezcla, la gota se extiende hasta el mundo entero: no sé qué afirmación podría parecer más absurda que ésta.

38. Por otro lado, es contrario a la noción común que en la naturaleza de los cuerpos no haya extremidad ni una ⟨parte⟩ primera ni última en que termina la magnitud del cuerpo[330], sino que aparezca sin cesar algo que está más allá de

[329] Tras haberse burlado, por mediación de Arcesilao, de la doctrina zenoniana de la mezcla, ahora le toca el turno a Crisipo, quien aceptó la doctrina del fundador de la Estoa e incluso polemizó con Aristóteles afirmando categóricamente la posibilidad de efectuar una mezcla total de dos líquidos de magnitudes extremadamente desiguales (vino y agua), hipótesis rechazada por el Estagirita (*Sobre la generación y la corrupción* 328a 23-31): cf. Dióg. Laerc., VII 151 = *SVF,* II 479.

[330] La doctrina estoica de la divisibilidad infinita de la materia, que constituye el objeto de este capítulo, está estrechamente vinculada a la teo-

de lo aprehendido y reduzca lo existente a infinitud e indefinición[331]. Pues no será posible percibir una magnitud ni mayor F ni menor que otra, si las partes de una y otra están abocadas por igual a avanzar hasta el infinito, sino que es suprimida la naturaleza de la desigualdad, ya que, si percibimos cosas desiguales, es porque una se queda atrás con anterioridad en sus partes últimas, mientras que la otra la sobrepasa y es superior a aquélla[332].

Mas si no existe la desigualdad, de ello se sigue que no existe la irregularidad ni la rugosidad de un cuerpo, ya que la irregularidad es desigualdad de una superficie consigo misma, y la rugosidad irregularidad acompañada de dureza[333]: cualidades que no admiten en ningún caso quienes no 1079A ponen límite a ningún cuerpo en una parte última, sino que, igual que el número de sus partes, arrastran todos los cuer-

ría de la mezcla total (cf. Alej. Afrod., *Mezcl.* 5, págs. 221, 25-222, 3; Dióg. Laerc., VII 150-151 = *SVF*, II 482b [pág. 158, 23 y 26]). En un Universo continuo, constituido de cuerpos y exento de vacío, la compenetración del hálito vital en la materia sólo es completamente efectiva si los cuerpos son divisibles indefinidamente y no tienen límites o extremidades («partes últimas») donde termina un cuerpo y empieza otro. De ahí que, para los estoicos, las nociones de parte y todo, así como la de límite corpóreo, son en última instancia artificios de nuestro lenguaje y pensamiento y no responden a la realidad de las cosas: *SVF*, II 80 y 488.

331 Estos reproches son muy similares a los que hacían los epicúreos a los estoicos en su defensa de las extremidades mínimas en los cuerpos, aprehensibles por los sentidos y comparables, a menor escala, a las partes mínimas del átomo, únicamente perceptibles con la mente: cf. Epic., *Epístola a Heródoto* 57-59; Lucrecio, I 599-608 y 746-752. Véase Sedley, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 391-392.

332 Cf. Lucrecio, I 615-619. El origen de esta aporía se encuentra en la famosa paradoja de la 'dicotomía' propuesta por Zenón de Elea, discípulo de Parménides, para demostrar la imposibilidad del movimiento (cf. frag. 29A25 Diels-Kranz).

333 Cf. Plat., *Timeo* 58a1; 63e8-10.

pos hasta el infinito[334]. Sin embargo, ¿cómo no va a ser evidente que el hombre está constituido de más partes que el dedo del hombre, así como a su vez el mundo de más partes que el hombre? Pues esto es lo que sabe y concibe toda la gente, a menos que uno se haga estoico. Al hacerse estoico, uno afirma y opina lo contrario, es decir, que el hombre no consta de más partes que el dedo ni el mundo de más partes que el hombre. En efecto, la división hace avanzar los cuer-
B pos hasta el infinito, y, entre las cosas infinitas, no hay ni un más ni un menos y ninguna cantidad es superior a otra; o, de lo contrario, dejarán de fraccionarse las partes del cuerpo de menor magnitud y de proporcionar por sí mismas multitud de partes[335].

AM. Entonces ¿qué? ¿No tratan de contrarrestar estas aporías?

---

[334] Diadúmeno expone tendenciosamente la doctrina estoica de la divisibilidad infinita de los cuerpos cuando sugiere (coincidiendo en esto con los epicúreos: cf. *supra,* n. 331) que ello significa postular un número infinito de partes en todos los cuerpos. En realidad, siguiendo las huellas de ARISTÓTELES *(Física* 206a9-14; 233a24-28), Crisipo había negado expresamente esta posibilidad (cf. *SVF* II 482a y b) y prefería hablar de división indefinida o infinita de los cuerpos, en lugar de división hasta el infinito: en efecto, de hecho la división no alcanza ningún término infinito, sino que, como operación matemática, no tiene fin. Véase SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., pág. 392.

[335] Plutarco lleva hasta sus últimas consecuencias la premisa errónea en que descansa su crítica a la doctrina estoica de la divisibilidad infinita de los cuerpos, interpretada como multiplicación hasta el infinito de las partes de cualquier cuerpo (cf. *supra,* n. 334). Si Crisipo afirmaba que el cuerpo humano no tenia más partes que el dedo del cuerpo humano, o el cuerpo humano que el mundo, lo que quería decir es que en un Universo continuo no tiene sentido hablar de partes, porque la estructura de la materia es divisible indefinidamente y no presenta fracturas ni discontinuidades. Plutarco, en cambio, malinterpreta estas afirmaciones como paradojas ofensivas para el sentido común.

DIAD. Con ingenio y coraje, por cierto. Afirma Crisipo, en efecto, que, cuando se nos pregunte si tenemos partes y cuántas y de qué partes están compuestas y de cuántas, haremos una distinción, estableciendo como regla general que estamos compuestos de cabeza, tronco y extremidades, pues esto es todo lo que estaba sometido a indagación y controversia. «Pero si dirigen la pregunta hacia las partes últimas —continúa[336]—, no hay que suponer nada semejante en absoluto, sino que es preciso decir que ni estamos constituidos de ciertas partes ni, de forma similar, de un número determinado, ni infinito ni finito»[337]. He decidido recurrir a las palabras literales de aquél para que seas consciente de cómo trataba de salvaguardar las nociones comunes, cuando nos c prescribía concebir cada uno de los cuerpos como si no estuviera compuesto ni de ciertas partes ni de un número cualquiera de ellas, ni infinito ni finito. Porque si, al igual que lo indiferente entre lo bueno y lo malo, hubiera un término medio entre lo finito y lo infinito, se podría haber resuelto la dificultad diciendo cuál es ése. Pero si lo que no es finito lo concebimos como infinito, del mismo modo que lo que no es igual lo percibimos sin más desigual y lo que no es perecedero imperecedero, entonces la afirmación de que el cuerpo no está formado ni de partes finitas ni infinitas vendrá a

---

[336] *SVF*, II 483 (pág. 158, 31-34).

[337] Crisipo concede la posibilidad de asumir en la práctica el uso corriente de la palabra 'parte' en relación con un 'todo' porque, en definitiva, no otro es su significado lingüístico; pero, advierte a continuación, si hablamos de las partes últimas, el lenguaje corriente no sirve para nada, puesto que entonces ni siquiera se plantea la cuestión de si estamos constituidos de partes ni de cuántas partes ni, en consecuencia, de si el número de nuestras partes es finito o infinito.

D ser similar, según creo, a la de que el argumento no está formado ni de premisas verdaderas ni falsas[338] ni de ***[339].

39. Además de esto, afirma con la desfachatez de un adolescente que en una pirámide, constituida de triángulos, los lados de sus caras, inclinados como están a lo largo de la línea de contacto, son desiguales pero no sobresalen por donde son de mayor tamaño[340]. ¡Así es como trataba de custodiar las nociones! En efecto, si hay algo que es más grande y no sobresale, habrá algo que sea más pequeño y no se quede corto; así que también será desigual tanto si no sobresale como si no se queda corto, es decir, lo desigual será

---

[338] El argumento de Plutarco no es pertinente en la medida en que Crisipo, al recurrir a la oscura expresión 'ni infinito ni finito', no tiene como punto de referencia las parejas habituales de términos contradictorios en la lógica estoica, como 'verdadero-falso' (cf. *supra,* n. 14), que excluyen la posibilidad de un término intermedio como el de 'indiferente' entre 'bueno' y 'malo' (cf. Plut., *Contr.,* n. 20). Así pues, Crisipo no cuestionaría el principio lógico del 'tercero excluido' por la sencilla razón de que, como hemos visto en la nota anterior, no trata de encontrar un término medio entre 'finito' e 'infinito' para computar las partes de un cuerpo, sino que es esta operación misma la que carece completamente de sentido.

[339] Cherniss *(Plutarch's Moralia...,* pág. 818) integra esta laguna textual con verosimilitud: ⟨premisas atómicas ni moleculares⟩; pero, como apunta Babut *(Commentaire...,* pág. 312, n. 584), es imposible saber qué par de contradictorios figuraba en el texto original.

[340] Este oscuro pasaje, que ha recibido interpretaciones controvertidas (cf. Hahm, «Chrysippus' solution»..., págs. 217-219; Babut, *Commentaire...,* págs. 312-313, n. 587), se explica bien si se pone en estrecha relación con la paradoja del cono propuesta por Demócrito más abajo, tema central de este capítulo (cf., *infra,* 1079E-1080A). Así pues, los 'lados' *(pleurás)* de que habla Crisipo no serían las caras triangulares de la pirámide, sino las secciones imaginarias, paralelas a la base, que, en contacto unas con otras, aumentan progresivamente de tamaño desde el vértice sin que esa diferencia de magnitud suponga una diferencia de superficie entre cada uno de los segmentos y los segmentos contiguos. Para la solución de Crisipo a esta aporía, cf. *infra,* n. 342.

igual y no será más grande lo que es más grande ni más pequeño lo que es más pequeño.

Mira además de qué manera ha respondido a Demócrito, E quien planteó con rigor científico y vivaz perspicacia el siguiente problema: si un cono es seccionado en un plano paralelo a la base, ¿cómo habremos de concebir las superficies de los segmentos? ¿Serán iguales o desiguales? Pues si son desiguales, harán el cono irregular, al recibir muchas muescas escalonadas y una contextura rugosa; pero si son iguales, los segmentos serán iguales y el cono adquirirá manifiestamente las propiedades del cilindro, al estar compuesto de círculos iguales y no desiguales, lo cual es de todo punto absurdo[341]. Pero aquí precisamente, tratando de mostrar la F ignorancia de Demócrito, Crisipo afirma que las superficies no son ni iguales ni desiguales, mientras que los cuerpos son desiguales debido a que las superficies no son ni iguales ni desiguales[342].

---

[341] Demócrito, frag. 68B155 Diels-Kranz. Para Demócrito, el problema del cono expuesto en este pasaje planteaba una verdadera aporía imposible de solucionar en los términos de su concepción atomista de la realidad, que, al postular unidades mínimas e indivisibles de extensión espacial (los átomos), excluye la divisibilidad infinita de la materia y el concepto abstracto de límite incorpóreo, recursos de los que se servirá Crisipo en su intento de resolver la aporía de Demócrito (cf., *infra*, n. 342). Para otras interpretaciones sobre el papel que este problema podría haber desempeñado en el pensamiento de Demócrito, cf. Cherniss, *Plutarch's Moralia...*, pág. 820, n. a.

[342] La mayoría de los intérpretes ha entendido esta paradójica afirmación de Crisipo como si propusiera una tercera alternativa, que para muchos es un atisbo, revolucionario en la física antigua, de las magnitudes infinitesimales: así, en el ejemplo del cono, el concepto de una superficie que no es ni igual ni desigual a otra superficie contigua traduciría el concepto matemático moderno de 'mayor o igual', utilizado en el cálculo infinitesimal, ya que la diferencia de magnitud entre tales segmentos, aunque existente, tendería a cero en la superficie de contacto: así, entre otros,

Lo cierto es que dictaminar que, como las superficies no son ni iguales ⟨ni desiguales⟩, los cuerpos resultan ser desiguales, es propio de alguien que se toma una libertad asombrosa para escribir lo primero que le viene a la cabeza. Porque la razón, con la ayuda de la evidencia, permite percibir lo contrario, esto es, que son desiguales las superficies de los cuerpos desiguales y más grande la del cuerpo más grande —a menos que el cuerpo haya de tener la parte so-
1080A bresaliente, por donde es más grande, desprovista de superficie. Pues si las superficies de los cuerpos más grandes no exceden a las de los más pequeños, sino que se quedan atrás

---

Sambursky, *Physics...*, 93-95; Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 301. En realidad Crisipo, como hemos visto en el capítulo anterior (cf. *supra*, n. 338), no tiene la intención de cuestionar el principio del 'tercero excluido' y plantea la cuestión no como un problema físico, tal como lo había entendido Demócrito (cf. *supra*, n. 341; véase Sedley, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 393-394), sino como un problema estrictamente matemático. En este sentido, como bien han mostrado Cherniss (*Plutarch's Moralia...*, págs. 820-822, nota b) y Babut (*Commentaire...*, págs. 314-316, n. 592), la clave para la correcta interpretación de este pasaje reside en no perder de vista que, en el estoicismo, las superficies, así como otros conceptos geométricos como la línea, el punto o el límite, son incorpóreos (cf. *SVF*, II 482a). Por eso, de cada uno de los segmentos del cono, en cuanto entidades discretas, es posible decir que son desiguales, mientras que de las superficies que, en la línea de contacto, constituyen el límite incorpóreo de cada uno de los segmentos, sólo puede decirse que carecen de existencia física real y, en este caso concreto, no son ni iguales ni desiguales. En virtud de la primera condición, el cono mantiene las propiedades específicas de esta figura geométrica y no se convierte en un cilindro; en virtud de la segunda, el cono evita la afloración de muescas a lo largo de su superficie y no se convierte en un zigurat. Es de suponer que ésta fuera también la explicación que dio Crisipo al ejemplo de la pirámide tratado al comienzo del capítulo, sólo que, en este caso, utilizó una terminología distinta: la de las superficies «desiguales sin sobresalir» (cf. *supra*, n. 340). Véase también el trabajo de Hahm, «Chrysippus' solution»..., quien da una interpretación distinta de la aporía democrítea del cono y de la solución aportada por Crisipo.

con anterioridad, entonces un cuerpo provisto de un límite tendrá una parte sin límite, es más, imposible de ser limitada en absoluto[343]. En efecto, si afirma que ⟨de este modo queda demostrado que Demócrito violenta las nociones, a él precisamente le sucede lo mismo cuando escribe⟩[344]: «ya que las muescas en el cono, de las que desconfía Demócrito, las produce, sin lugar a dudas, la desigualdad de los cuerpos, no la de las superficies.» Es ridículo, entonces, que al suprimir las superficies considere refutada la irregularidad de los cuerpos.

Pero si nos atenemos a la hipótesis de Crisipo, ¿qué es más contrario a la noción común sino inventar semejantes teorías? Pues si establecemos que una superficie no es ni igual ni desigual a otra superficie, también será posible decir que una magnitud no es ni igual ni desigual a otra magnitud y un número a otro número ¡Y eso que no tenemos la posibilidad de mencionar ni podemos concebir siquiera un tér- B

[343] Para Plutarco, la única salida que, desde la perspectiva estoica, permite explicar la enigmática expresión crisipea de que las superficies de los segmentos del cono no son ni iguales ni desiguales es la negación de la existencia de superficies en los límites de los cuerpos. En rigor, lo que Crisipo sostenía es que las superficies no son ni iguales ni desiguales por no ser corpóreas (cf. *supra*, n. 342). Acto seguido, siguiendo una práctica ya habitual en su método crítico, Plutarco procede a refutar la conclusión que él mismo ha extraído de la teorla estoica, llamando la atención sobre la incoherencia que supone decir de las superficies que no son ni iguales ni desiguales cuando éstas han sido suprimidas de las extremidades de los cuerpos.

[344] Se trata de una cita literal de Crisipo (no incluida por VON ARNIM en *SVF*, II 489), que corrige el planteamiento de Demócrito desde los supuestos del pensador atomista, sin comulgar realmente con ellos: si aceptáramos las incisiones en el cono imaginadas por Demócrito, dice Crisipo, no las habría producido la desigualdad de las superficies de los segmentos contiguos —algo absolutamente inconcebible para él—, sino la desigualdad de los segmentos discretos del cono.

mino medio entre lo igual y lo desigual, que no sea ninguno de los dos! Además, si las superficies no son ni iguales ni desiguales, ¿qué obstáculo hay para que también los círculos sean concebidos como ni iguales ni desiguales? Porque no hay duda de que las superficies mismas de los segmentos del cono son círculos. Y si concebimos así los círculos, también habrá que considerar ni iguales ni desiguales los
C diámetros de los círculos. Pero si sucede esto, lo mismo diremos también de los ángulos, los triángulos, los paralelogramos, los paralelepípedos y los cuerpos. Y, en efecto, si las longitudes no son ni iguales ni desiguales unas a otras, tampoco lo serán las profundidades ni las anchuras ni los cuerpos[345].

¿Cómo se atreven luego a censurar a quienes introducen las 'características comunes' y ciertos movimientos indivisibles que, paradójicamente, ni están en movimiento ni en reposo[346], si ellos mismos dicen que son falsas proposicio-

[345] En ambas enumeraciones, Diadúmeno comete el error de atravesar la frontera, para los estoicos infranqueable, entre las entidades corpóreas (que son, en un plano estrictamente físico, o iguales o desiguales) y los incorpóreos (de los que sólo en una vertiente abstracta o matemática podría decirse eventualmente que son o iguales o desiguales o, como en el caso de las superficies de los segmentos de un cono, ni iguales ni desiguales): en la primera enumeración, pasa de las figuras geométricas a los cuerpos; en la segunda, la longitud, la anchura y la profundidad son precisamente las tres dimensiones de las realidades corpóreas.

[346] Las 'características comunes' designan en el epicureísmo las analogías existentes entre las partes mínimas sensibles de los cuerpos, como sus extremidades, y las partes mínimas e indivisibles del átomo: cf. *supra*, n. 331. En cuanto a la contradicción de imaginar un cuerpo que no está ni en movimiento ni en reposo, apunta igualmente a los epicúreos, en concreto a su doctrina del movimiento indivisible de los átomos, que transcurre entre unidades espaciales y temporales a su vez indivisibles y que, por esa razón, según los adversarios del epicureísmo, obliga a los átomos a moverse dando saltos entre dichos *quanta* espacio-temporales, introduciendo

nes como éstas: «si ciertas cosas no son iguales entre sí, éstas son desiguales entre sí» y «no es posible que estas cosas sean iguales entre sí y no desiguales entre sí»?[347]. Pero como dice que una cosa es más grande y sin embargo no sobresale, merece la pena preguntarle si estas cosas se acoplarán unas a otras. Porque, si se acoplan, ¿cómo va a ser más D grande una de las dos? Pero si no se acoplan, ¿cómo no va a sobresalir necesariamente una y a quedar corta la otra? ¿⟨O es que⟩, si no se acoplan, es porque no sobresale ninguna de las dos y, si se acoplan, es porque una de las dos es más grande? En tales perplejidades están expuestos a caer necesariamente los que no preservan las nociones comunes.

40. Por otro lado, si es contrario a la noción común que nada esté en contacto con nada, no menos contrario es el hecho de que los cuerpos estén en contacto unos con otros, pero este contacto no se haga con nada. Sin embargo, es esto lo que están obligados a aceptar quienes no admiten partes mínimas de un cuerpo, sino que conciben siempre una parte anterior a la que parece estar en contacto y nunca de- E jan de avanzar más allá[348]. En todo caso, ésta es la principal

una combinación de movimiento y reposo inconcebible en una secuencia espacio-temporal continua, como la preconizada por los estoicos: cf. Epicuro, frag. 278 Usener.

[347] En la primera proposición, los estoicos cuestionaban la equivalencia entre 'no ser igual' y 'ser no-igual o desigual', una postura que tiene precedentes en la lógica aristotélica (cf. Aristót., *Analíticos primeros* 51b25-28). En la segunda, Plutarco malinterpreta lo que es una negación de una proposición conjuntiva (cf. Plut., *Contr.*, n. 226), que debería haberse expresado así: 'No: estas cosas son iguales entre sí y no desiguales entre sí'. Así, al considerarla falsa, los estoicos postularían como verdadera la proposición afirmativa, esto es, la equivalencia entre 'igual' y 'no desigual', que es justo lo contrario de lo que Plutarco da a entender.

[348] De la ausencia de límites corpóreos entre las cosas en un Universo continuo (y, por ende, infinitamente divisible) como el de los estoicos (cf.

objeción que ellos hacen a los defensores de la indivisibilidad de los cuerpos: que, en ese supuesto, no es posible un contacto ni de totalidad a totalidad ni de partes con partes. En efecto, la primera situación no produce contacto, sino mezcla, mientras que la segunda es imposible, ya que los indivisibles no tienen partes[349]. ¿Cómo no van a caer enton-

---

supra, cap. 38, 1078E y n. 330), se desprende para Plutarco la inexistencia de contacto entre los cuerpos (en el primer término del dilema) o (en el segundo) la contradicción de imaginar un contacto que se produce por medio de un incorpóreo, el límite (cf. *infra*, 1080E-F y n. 351). Pero ambas alternativas son en realidad contrarias a la doctrina estoica: en el primer caso, los cuerpos están siempre en contacto unos con otros precisamente en virtud de la continuidad de lo real (cf. *SVF*, II 448 y 544); en el segundo, como ocurre con cualquier incorpóreo (cf. *SVF*, II 790 y 791), el límite no es responsable en sí mismo de producir un contacto entre los cuerpos; lo que garantiza el contacto es, en realidad, la inexistencia de vacío en el Universo. El límite no es, pues, asimilable, como quiere Plutarco, a la parte última de un cuerpo, sino un artificio de nuestra mente, que, en su incorporeidad, no tiene existencia real, sino que tan sólo 'subsiste' *(hyphestánai)* en nuestro intelecto (*SVF*, II 80, 488).

[349] Ésta era la crítica dirigida por los estoicos al atomismo defendido por los epicúreos, que presupone la existencia de cuerpos indivisibles e indestructibles (los átomos), sometidos a separaciones y combinaciones recíprocas. Si esto es así, es decir, si se quiebra la continuidad de lo real, es imposible explicar, a escala atómica, el contacto de los cuerpos en las dos modalidades previstas aquí por los estoicos: la primera de ellas, el contacto total de dos cuerpos es absolutamente imposible, porque se trataría no de un contacto, sino de una mezcla (cf. *supra*, n. 321); la segunda, el contacto de parte a parte, está vedada porque los átomos no tienen partes. Al seguir esta línea crítica, los estoicos se hacen eco de un pasaje de Aristóteles *(Física* 231b2-3), donde se postula la imposibilidad de que los cuerpos indivisibles estén en contacto entre sí en tres modalidades teóricas: de todo a todo, de parte a parte y de parte a todo. Epicuro había tratado de salir al paso de las objeciones aristotélicas con su doctrina de las partes mínimas del átomo (cf. *supra*, n. 331), unidades mínimas de extensión que sólo es posible concebir con el pensamiento y que no admiten ser separadas dentro del átomo. Al afirmar que los átomos no tienen partes, en este pasaje los estoicos o no tienen en cuenta la respuesta de Epicuro a Aristó-

ces en esta contradicción ellos mismos, que no admiten ninguna parte última ni primera? Porque dicen, ¡por Zeus!, que los cuerpos se tocan unos a otros en un límite, no de totalidad a totalidad ni de parte a parte[350]. Ahora bien, el límite no es un cuerpo. Por consiguiente, un cuerpo tocará a otro cuerpo con un incorpóreo, y a su vez no lo tocará, al estar en medio un incorpóreo. Si lo toca, el cuerpo actuará y padece- F
rá a causa de un incorpóreo —porque por naturaleza los cuerpos actúan y padecen unos por efecto de otros y mantienen entre sí un contacto recíproco[351].

---

teles o no le dan crédito, puesto que tales partes no son en todo caso separables. Véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 301.

[350] La denuncia de contradicción que Diadúmeno lanza contra los estoicos está fundada en el hecho de que ha interpretado como doctrina estoica la crítica del Pórtico a los epicúreos, cuando en realidad esta crítica es deudora de Aristóteles, según hemos visto en la nota anterior. En efecto, el propio Diadúmeno aclara a continuación que los estoicos tampoco admitían la posibilidad de un contacto total entre cuerpos (lo que sería una mezcla) ni de parte a parte, pues negaban la existencia real de las partes últimas de un cuerpo (cf. *supra*, 38, 1078E-F y n. 335, n. 337; cap. 40, 1080D-E). La única posibilidad que a los estoicos les queda para eludir el dilema que les planteaba Plutarco al comienzo del capítulo es sostener, tal como atestigua Diadúmeno, que los cuerpos «se tocan en un límite». Puesto que el límite es un incorpóreo, esta expresión no hay que entenderla, como hace Plutarco, en el sentido de que un incorpóreo se interpone entre los cuerpos, paradoja que da lugar a toda una serie de corolarios absurdos analizados por Diadúmeno a lo largo del capítulo, sino que el límite es el punto imaginario, abstracto, donde se produce un contacto virtual entre cuerpos engarzados por un *continuum* espacio-temporal (cf. *supra*, n. 348): véase Sedley, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 401-402; Babut, *Commentaire...*, págs. 323-325, n. 615. Para otras interpretaciones distintas del testimonio de Plutarco, véanse Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 301 (el límite no es ni corpóreo ni incorpóreo); J. Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1994, pág. 97 (el límite es un 'no-algo'; hipótesis acogida por White, «Stoic Natural Philosophy»..., págs. 150-151).

[351] Cf. *supra*, 1073E y notas 256-257.

Ahora bien, si el cuerpo mantiene contacto por medio de un incorpóreo, así ocurrirá también cuando tengan lugar una conjunción y una mezcla coalescente[352]. Así pues, en las conjunciones y mezclas es obligado que los límites de los cuerpos o permanezcan o no permanezcan y se destruyan. Pero cada una de estas posibilidades es contraria a la noción común. En efecto, ni siquiera ellos mismos admiten destrucciones y generaciones de incorpóreos[353], mientras que no podría producirse una mezcla y conjunción de cuerpos si és-
1081A tos conservasen sus propios límites, ya que el límite fija y deslinda la naturaleza de un cuerpo[354]. Pero, si las mezclas no son yuxtaposiciones de partes con partes, sino que los componentes de la mezcla se funden unos con otros, como

---

[352] Los estoicos distinguían tres clases de mixtura *(míxis)* entre los cuerpos (cf. *SVF,* II 471 [pág. 153, 1-26] y 473 [pág. 154, 6-28]): la mezcla por 'yuxtaposición' *(paráthesis),* que crea estructuras estables de cuerpos conjuntados entre sí (como es el caso de los granos de trigo amontonados en un silo); la 'mezcla' propiamente dicha *(krâsis),* que produce una unión íntima y estrecha, una 'coalescencia' *(symphyía)* de los componentes sin que éstos pierdan su sustancia y cualidades específicas, eventualmente segregables (éste es el caso de la mezcla de vino y agua o la del 'hálito vital' y la materia); y, por último, la 'fusión' *(sýnchysis),* que disuelve los ingredientes y sus cualidades específicas hasta constituir un cuerpo sustancialmente nuevo (por ejemplo, los medicamentos). Plutarco se refiere en este párrafo sólo a los dos primeros tipos de mezcla, aunque, por la terminología empleada más abajo (1081A: «se funden»), parece no distinguir con claridad el segundo del tercero.

[353] Pues, según los estoicos, la generación y la destrucción pertenecen al Universo real, esto es, corpóreo (cf. GALENO, *Sobre las causas de las enfermedades* 1, pág. 1 KÜHN = *SVF,* II 772), mientras que los incorpóreos, como productos de nuestra mente, son inmutables: cf. *supra,* 1073E-F.

[354] Cf. *supra,* 1078B-C y n. 325. La argumentación de Plutarco está viciada desde el principio por la errónea interpretación del límite incorpóreo de los estoicos como una entidad intermedia, que establece una especie de frontera recíproca entre cuerpos contiguos (cf. *supra,* n. 350).

ellos dicen, hay que admitir que los límites se destruyen en las mezclas y luego se generan en las segregaciones. Nadie podría concebir esto fácilmente.

Por otro lado, en la medida en que los cuerpos están en contacto unos con otros, son asimismo sometidos a presiones, choques y rebotes recíprocos. Pero no es posible que un incorpóreo padezca o produzca estos efectos —es más, ni siquiera es concebible—: sin embargo, nos quieren obligar a concebir eso. Si la esfera toca el plano en un punto, está B
claro que rueda a través del plano en un punto[355]. Y si su superficie es rociada con tinte rojo, marcará en el plano una línea roja; ⟨si está⟩ al rojo vivo, calentará el plano. Pero que un cuerpo sea teñido por un incorpóreo o calentado por un incorpóreo es contrario a la noción común. Si imaginamos una esfera de arcilla o de cristal que cae desde lo alto hacia un plano de piedra, sería ilógico que no se rompiera a causa del impacto contra un objeto resistente, pero más absurdo sería que se rompiera al precipitarse contra un límite y un punto incorpóreo. En conclusión, los estoicos confunden completamente las prenociones acerca de los incorpóreos y de los cuerpos y aún las destruyen, asociándolas a muchas C
nociones imposibles.

41. Es contrario a la noción común que haya tiempo futuro y pasado, pero no haya tiempo presente, y que el 'hace poco' y el 'ayer' subsistan y, sin embargo, el 'ahora' sea absolutamente inexistente. Y, sin embargo, a esta conclusión

---

[355] El punto *(sēmeîon)* es, en el estoicismo, otro ejemplo de límite incorpóreo donde, en un nivel abstracto y únicamente subsistente en nuestro intelecto, se produce el contacto entre dos cuerpos: la circunferencia y el plano. Como en los ejemplos anteriores, la crítica de Plutarco presupone erróneamente la paradoja de un contacto físico real entre un cuerpo y un incorpóreo.

llegan los estoicos cuando no admiten una unidad mínima de tiempo ni quieren que el instante actual sea indivisible, sino que, de cualquier momento que uno cree concebir y captar como presente, una parte pertenece al futuro y otra al pasado[356]. Así que nada permanece en el instante actual ni queda parte alguna del tiempo presente si del tiempo que so-
D lemos denominar 'presente' una parte se asigna a los acontecimientos futuros y otra a los del pasado[357]. De ello resulta, pues, una de estas dos consecuencias: o bien se establece

[356] Para un excelente y exhaustivo análisis de este capítulo, cf. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien...*, págs. 30-45. Si el tiempo, al igual que el espacio, es continuo e infinitamente divisible, como creían los estoicos *(SVF,* II 482a y 491b), no es posible aislar una unidad mínima de tiempo mensurable en el instante actual, sino que el presente se engarza sin solución de continuidad entre el pasado y el futuro, de tal manera que, en abstracto, cualquier momento presente es una especie de punto inextenso que encadena el pasado con el futuro (cf. ARISTÓT., *Física* 219b10-12, 220a31-32, 222a1-b4): por eso, dice Plutarco parafraseando a Crisipo, el presente se divide en una parte pasada y otra parte futura y, como tal, no tiene existencia. Sin embargo, si consideramos dos testimonios transmitidos por ESTOBEO (el primero de Crisipo: I 8, 42, 25-43 = *SVF,* II 509; el segundo de Posidonio, representante de la Estoa media: I 8, 42, 11-24), es posible advertir que los estoicos admitían la validez de esta conclusión sólo en el caso de un tiempo presente concebido «en sentido estricto» *(kat' apartismón),* es decir, como una mera abstracción. Pero, además de este presente abstracto, Crisipo y Posidonio acuñaron otra acepción más laxa *(katà plátos)* del tiempo presente, ligada a la definición estoica de tiempo como «intervalo del movimiento o magnitud de medida que acompaña al movimiento del mundo» (cf. *SVF,* II 509-511). En este sentido, el presente es un factor inseparable del movimiento de los cuerpos y, aunque incorpóreo, participa tangencialmente de existencia real *(hypárchein),* al menos en un grado superior a la mera virtualidad del pasado y el futuro *(hyphestánai).* Sobre el uso de estos verbos en la terminología estoica, véase GOLDSCHMIDT, «Ὑπάρχειν et ὑφιστάναι...», págs. 331-344.

[357] Cf. PLUT., *La la E de Delfos* 392F, donde una idea similar a esta concepción estoica del tiempo es puesta al servicio del tema platónico de la inestabilidad del mundo del devenir.

que «el tiempo era y el tiempo será» y se elimina «el tiempo es», o bien ⟨se establece⟩ que «hay un tiempo presente» —una parte del cual ha sido presente y la otra lo será— y se afirma que lo que existe es en parte futuro y en parte pasado y que el 'ahora' es en parte 'antes' y en parte 'después', de tal modo que 'ahora' es 'todavía no' y 'ya no' (puesto que el pasado es 'ya no' y el futuro 'todavía no')[358]. Al dividir así el tiempo ellos están ⟨obligados⟩ a sostener que hoy ⟨es en parte ayer y en parte mañana⟩, este año en parte el año pasado y en parte el año que viene, lo simultáneo en parte ante- E
rior y en parte posterior[359]. Y, en efecto, se enzarzan en embrollos no menos incongruentes, cuando consideran que es lo mismo 'todavía no', 'ya' y 'ya no', 'ahora' y 'ahora no'. Por el contrario, todos los demás hombres creen y conciben el 'hace poco' y el 'dentro de poco' como partes diferentes del 'ahora' y colocan éste después del 'ahora' y aquél antes del 'ahora'.

Entre los estoicos, ⟨en cambio⟩, Arquédemo afirma que el 'ahora' es una suerte de juntura y conexión entre el pasado y el futuro, sin darse cuenta de que suprime todo el tiem- F
po, porque, si el 'ahora' no es tiempo sino un límite del tiempo y todo fragmento de tiempo es tal como el 'ahora', parece claro que el tiempo en su totalidad no tiene parte alguna y se disuelve por completo en límites, conexiones y

---

[358] El dilema propuesto aquí por Plutarco entre la inexistencia o existencia del presente, donde cada uno de los términos corresponde a cada una de las acepciones del tiempo presente en la teoría estoica (cf. *supra*, n. 356), se resuelve en falso, puesto que el segundo término se divide, igual que el primero, en un tiempo pasado y un tiempo futuro.

[359] Diadúmeno extiende la definición estoica del presente abstracto o puntual a unidades temporales superiores al 'ahora' (el día y el año), que sólo pueden corresponder al presente de la vida, es decir, a su segunda acepción.

junturas[360]. Y Crisipo, en su afán de rizar el rizo con la división del tiempo, afirma en *Sobre el vacío* y otras obras que la parte del tiempo que pertenece al pasado y al futuro no existe sino que subsiste y que sólo el presente tiene existencia real, mientras que en el libro tercero, cuarto y quinto de *Sobre las partes* establece que el tiempo presente es en parte
1082A futuro y en parte pasado[361]: de donde resulta que él divide lo que en el tiempo tiene existencia real en las partes irreales de tal realidad. Es más: no admite en absoluto ninguna realidad del tiempo, si es que el presente no tiene ninguna parte que no pertenezca al futuro o al pasado.

42. Pues bien, si la concepción del tiempo es para ellos como atrapar agua con la mano, que cuanto más se aprieta más se cuela y se escapa entre los dedos[362], lo relativo a las

[360] Del ateniense Arquédemo de Tarso, discípulo de Diógenes de Babilonia, sabemos por PLUTARCO *(Sobre el exilio* 605) que emigró a Babilonia y fundó entre los partos una escuela estoica. Su definición del presente es equiparable a la que daban Crisipo y Posidonio del presente en sentido estricto, un mero punto inextenso que hace de límite imaginario entre el pasado y el futuro. La crítica de Diadúmeno a este filósofo presupone la concepción de un tiempo compuesto de unidades mínimas, que él, como académico, quizá compartía: pues reprocha a Arquédemo suprimir la totalidad del tiempo si éste se compone de una suma de fragmentos (límites, conexiones y junturas) idénticos al instante actual, cuando una propuesta semejante rompería abiertamente con el postulado de la continuidad e infinita divisibilidad del tiempo, que ningún estoico cuestionaba. Véase a este propósito la interesante interpretación de BALDASSARRI, *Gli opuscoli...*, II, págs. 110-111, n. 151.

[361] La denuncia de la contradicción crisipea entre la negación y la afirmación de la realidad del presente (1081F), atestiguada respectivamente en *Sobre las partes* y *Sobre el vacío,* pone tácitamente sobre la mesa la doble acepción del tiempo presente en el pensamiento estoico (cf. *supra,* n. 356).

[362] Cf. PLUT., *La E de Delfos* 392A-B, donde esta misma imagen es aplicada a la descripción del mundo del devenir desde una óptica platonizante.

acciones y movimientos contiene una total confusión de la evidencia. Pues si el presente se divide en el pasado y en el futuro[363], es forzoso que el movimiento presente sea también en parte movimiento cumplido en el pasado y en parte movimiento por venir[364], que quede suprimido todo término y principio de movimiento ⟨y⟩ que de ninguna acción haya habido comienzo ni vaya a haber final, puesto que las acciones se reparten simultáneamente con el tiempo[365]. Porque, como ellos dicen, así como una parte del tiempo presente pertenece al pasado y otra al futuro, así lo que se hace es en parte lo que se ha hecho y en parte lo que se hará. ¿Cuándo, entonces, ha tenido principio, cuándo tendrá fin la acción de almorzar, la de escribir, la de caminar, si todo el B

---

[363] Cf. *supra* 1081C y n. 356.

[364] Desde una perspectiva platónica, Plutarco interpreta el tiempo y el movimiento como factores esenciales del mundo del devenir y, en ese sentido, por completo interdependientes. Su crítica a la concepción estoica del tiempo se funda así en un presupuesto ajeno a la definición canónica en el Pórtico, según la cual el tiempo no es otra cosa que un «intervalo del movimiento» (cf. *SVF*, II 509-511). En cuanto incorpóreo, no tiene más realidad que la de ser medida del movimiento y, como ente abstracto, es matemáticamente divisible hasta el infinito sin que ello suponga, como cree Plutarco, la necesidad de dividir el movimiento hasta el infinito. En efecto, el tiempo incorpóreo no tiene capacidad para actuar sobre los cuerpos en movimiento ni para imponerles límites (comienzo y fin): al igual que los límites espaciales entre los cuerpos, los límites temporales no son sino abstracciones del pensamiento.

[365] Cf. Plut., *La E de Delfos* 392F-393A. En el estoicismo, la relación entre los términos es completamente inversa, es decir, es el tiempo el que 'se reparte simultáneamente con el movimiento' y no al revés, puesto que el tiempo incorpóreo sólo subsiste como una realidad de segundo grado absolutamente subordinada al movimiento y es el movimiento actual y presente, como único dato de hecho, el que confiere al pasado y el futuro su realidad por así decir «virtual».

que almuerza ha almorzado y almorzará y todo el que camina ha caminado y caminará?[366]

Pero, como suele decirse, la cosa más terrible entre las terribles es la siguiente: si resulta que el que está vivo ha vivido y vivirá, el vivir ni ha tenido principio ni tendrá fin, sino que cada uno de nosotros, según parece, ha nacido sin que haya empezado a vivir y morirá sin que vaya a dejar de
c vivir. Pues si no existe ninguna parte última del presente, sino que para el que vive una parte del presente sobrevive siempre en el futuro, jamás deviene falsa la proposición: «Sócrates vivirá», ⟨sino que⟩, cuantas veces ⟨sea⟩ verdad la proposición «Sócrates vive», tantas veces será mentira la proposición «Sócrates está muerto». Así que, si la proposición «Sócrates vivirá» es verdad en partes infinitas del tiempo, la de «Sócrates está muerto» no será verdad en ninguna parte del tiempo[367]. Por consiguiente, ¿cuál sería el término de una

---

[366] Los ejemplos aducidos por Plutarco reposan sobre la confusión entre las dos acepciones de tiempo presente distinguidas por Crisipo (cf. *supra,* n. 356): en efecto, estas actividades (almorzar, escribir, caminar y, como crisol de todas ellas, vivir) son mensurables en un presente 'en sentido laxo', dotado de una cierta existencia efectiva como factor inseparable del movimiento. Así pues, no tiene sentido repartir tales actividades entre el pasado y el futuro, pues la disolución del presente en pasado y futuro es propia del presente 'en sentido estricto', es decir, aquel que, en un continuo temporal, admite una división matemática hasta el infinito y, por tanto, no es concebible sino como límite imaginario entre el pasado y el futuro.

[367] Plutarco ha interpretado más arriba la divisibilidad matemática de la materia como generación de partes infinitas entre dos cuerpos contiguos, negando la existencia de partes últimas entre ellos (cf. *supra,* 1079A-B y n. 334); ahora esperaríamos que interpretara la divisibilidad matemática del tiempo como multiplicación infinita de partes entre el presente y el pasado, por un lado, y entre el presente y el futuro, por otro. Y, al menos, Plutarco hace equivalentes las partes infinitas del presente a las partes de todo el tiempo y/o a las partes del futuro, a fin de demostrar que, en ese supuesto, la vida de Sócrates se prolongaría infinitamente en el futuro. Sobre la aporía de la muerte de Sócrates, imposible de situar en un

acción, dónde terminaría lo que se está haciendo, si, cuantas veces es verdad la proposición «se está haciendo», tantas veces es verdad también la de «se hará». Si Platón está escribiendo y conversando, mentirá quien diga que alguna vez Platón dejará ⟨de escribir y⟩ conversar, si sobre el que está D
conversando nunca es falsa la proposición «conversará», ni sobre el que está escribiendo la de «escribirá».

Además, ⟨si⟩ no hay ninguna parte de lo que está sucediendo que no haya sucedido o vaya a suceder, esto es, que no pertenezca al pasado o al futuro, y no es posible tener percepción de algo que haya sucedido o vaya a suceder, esto es, del pasado o del futuro[368], entonces no es posible tener percepción de ninguna cosa en absoluto, porque en el presente ni vemos el pasado o el futuro ni escuchamos ni captamos ninguna otra percepción de las cosas que hayan sucedido o vayan a suceder. ⟨Así pues⟩, ninguna cosa, ni siquiera si está presente, será perceptible si siempre una parte del presente pertenece al futuro y otra al pasado, esto es, si una parte ha sucedido y otra sucederá.

43. Por otro lado, ellos mismos dicen que Epicuro co- E
mete una violencia despiadada contra las nociones, cuando admite que los cuerpos se mueven a igual velocidad y que ninguno es más veloz que ningún otro[369]. Sin embargo, una

---

fragmento de tiempo presente, cf. el testimonio de Alej. Afrod. *apud* Simplicio, *Comentario a la «Física» de Aristóteles*, pág. 1296, 18-25 Diels; Sexto Empír., *Contra los prof.* IX 269 y X 346.

[368] Plutarco se hace eco de uno de los principios de la gnoseología estoica, según el cual sólo es posible percibir imágenes de objetos presentes que, a través de los sentidos, se imprimen en el principio rector del alma (*SVF*, II 53 y 59). Así pues, ni el pasado ni el futuro son perceptibles y, como incorpóreos, sólo 'subsisten' en nuestro pensamiento.

[369] Cf. Epic., *Epístola a Heródoto* 61; Lucr., II 225-239. La velocidad uniforme de los átomos se atribuye en estas fuentes a la falta de resistencia

actitud mucho más despiadada que ésa y más distante de las nociones es la de quienes sostienen que ninguna cosa es alcanzada por ninguna otra, ni siquiera si a la tortuga de la fábula[370] [—como dicen—] «la persiguiera desde atrás el veloz caballo de Adrasto»[371]. Esta conclusión es obligada, ya que los cuerpos se mueven en intervalos sucesivos pero las distancias que atraviesan son divisibles hasta el infinito, como esos estoicos piensan. Pues si la tortuga lleva sólo un pletro ⟨de ventaja⟩ al caballo, los que dividen esta distancia hasta el infinito y desplazan a cada cual en intervalos suce-
F sivos, nunca conseguirán que el más veloz se aproxime al más lento, puesto que el más lento tendrá siempre un intervalo de ventaja que se divide en infinitos intervalos[372].

Y la idea de que, si se vierte agua desde un vaso o una copa, nunca se verterá del todo, ¿cómo no va a ser contraria a la noción común? ¿O cómo no va a ser una consecuencia

---

al movimiento atómico en un medio vacío, pero es posible, por el contexto inmediato, que Plutarco tenga en mente la explicación desarrollada más tarde en la escuela epicúrea, que relaciona ese fenómeno con la existencia de unidades espacio-temporales mínimas e indivisibles (cf. SIMPL., *Comentario a la «Física» de Aristóteles,* pág. 938, 17-26 DIELS): si hubiera diferencias de velocidad entre los átomos, en el tiempo empleado por el átomo más rápido en recorrer la distancia mínima el más lento recorrería una distancia inferior, lo cual es imposible.

[370] ESOPO, *Fábulas de Libanio* 2 HAUSRATH-HUNGER.

[371] Adaptación parcial de *Ilíada* XXIII 346-347: Arión, el caballo del rey argivo Adrasto, salvó a su dueño de la muerte en la primera expedición de los Siete contra Tebas (cf. Ps.-APOLODORO, III 6, 8).

[372] Como puede comprobarse en este ejemplo, los adversarios del estoicismo hacían suya, con ligeras variantes, la aporía de la 'dicotomía' de Zenón de Elea (cf. *supra,* n. 322), protagonizada por una tortuga y Aquiles, el héroe «de raudos pies». Los estoicos salían al paso de esta paradoja insistiendo en que, como ocurre en el caso de los cuerpos (cf. *supra,* 1079A-B y n. 334), una división indefinida del espacio, como operación matemática, no implica la existencia real de partes infinitas en un intervalo espacial determinado.

de lo que esos estoicos dicen? En efecto, el movimiento que 1083A
tiene lugar en una sucesión anterior ⟨y posterior⟩ a través de un espacio divisible hasta el infinito no podría concebirse finalizado por completo[373], sino que, al dejar continuamente un residuo divisible, convertirá en inconcluso todo vertido y todo escape y fluir de un líquido, así como cualquier traslación de un sólido o cualquier caída libre de un cuerpo pesado.

44. Paso por alto muchas opiniones absurdas de los estoicos, por ceñirme a aquellas que son contrarias a la noción común. En cuanto al argumento sobre el crecimiento, tiene ya cierta antigüedad, pues fue planteado, como dice Crisipo, por Epicarmo[374]. Sin embargo, a los seguidores de la Aca-

---

[373] Cf. Sexto Empír., *Contra los profesores* X 123 = *SVF*, II 491a. Este testimonio sirve de complemento a la respuesta que los estoicos daban a la paradoja de la tortuga y Aquiles. En efecto, el movimiento de un cuerpo a través de un intervalo espacial infinitamente divisible se produce «como si cubriera de forma compacta el intervalo divisible en una sola e idéntica fracción de tiempo», es decir, el cuerpo en movimiento no se fragmenta en las partes divisibles del intervalo espacio-temporal recorrido, evitando que el movimiento sea condenado a un avance sin progresión espacial. En este pasaje, Plutarco contradice precisamente esta tesis de los estoicos cuando insiste en que el movimiento siempre tiene lugar «en una sucesión anterior y posterior» del *continuum* espacio-temporal, lo que hace imposible abarcarlo en su conjunto de una sola vez cuando se recorre un intervalo divisible. Véase Sedley, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 392-393.

[374] Sobre el argumento del crecimiento, atribuido por nuestras fuentes al comediógrafo siciliano Epicarmo (1.ª mitad del siglo v a. C.), cf. Diόg. Laerc., III 9-11 = Epicarmo, frag. 23B1-2 Diels-Kranz; Plut., *Teseo* 23, 1; *Sobre el retraso del castigo divino* 559A-B; *Comentario anónimo al «Teeteto»*, col. 71, 12-40; Sexto Empír., *Esbozos pirrónicos* III 82-84. Como puede verse en la paráfrasis que de él hace Diadúmeno (cf. *infra*, 1083B), el reto más difícil que planteaba este argumento, afrontado sucesivamente por las distintas escuelas (cf. Plat., *Banquete* 207d-e; Aristót., *Sobre la generación y la corrupción* 321b11-13), era el de salvaguardar la noción de identidad individual como sustrato permanente del

demia, para quienes la aporía del crecimiento no tiene ni mucho menos una solución fácil e inmediata a la vista, ⟨esos estoicos⟩ los han cubierto de acusaciones y han puesto el grito en el cielo porque destruyen las prenociones y ⟨profe-
B san la filosofía⟩ en contra de las nociones comunes[375]. ⟨Sin embargo, son los propios estoicos los que no sólo ni siquiera⟩ preservan ⟨las nociones⟩, sino que incluso trastornan además la percepción sensorial[376].

El argumento es, en efecto, simple y esos estoicos admiten las premisas: todas las sustancias individuales están en flujo y movimiento y pierden unas partes de sí mismas al tiempo que reciben otras que afluyen a ellas de cualquier sitio; el número y la cantidad de las cosas que se suman y se restan no permanece el mismo sino que es variable, y la sustancia sufre una transformación a causa de dichas entradas ⟨y salidas⟩. Por costumbre, se ha impuesto incorrectamente a estos cambios la denominación de 'crecimientos' y 'decrecimientos', cuando el nombre apropiado para ellos es más

---

crecimiento y la mengua de un cuerpo, sin precipitarse en el abismo de no ver en este fenómeno sino un proceso continuo de renovación y transformación de las cosas, alimentado por el incesante flujo y reflujo de sus partes constitutivas. Véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, págs. 172-173; SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 403-406.

[375] Crisipo dedicó a este tema un tratado monográfico *(Sobre el argumento del crecimiento:* cf. FILÓN ALEJ., *Sobre la eternidad del mundo* 48, 1-2 COHN-REITER = *SVF*, II 397 [pág. 131, 6-7]), donde, según el presente testimonio de Plutarco y el de otras fuentes *(Comentario anónimo al «Teeteto»,* col. 70, 12-25; SEXTO EMPÍR., *Esbozos pirrónicos* III 82), se emplearía a fondo contra las reservas de los académicos a la solución propuesta por los estoicos: ésta, en efecto, no negaba la tesis central del argumento, pero trataba al mismo tiempo de salvar la 'noción común' de identidad individual (cf. *infra*, n. 379).

[376] Sobre el sentido exacto de este contraataque académico a Crisipo, cf. *infra*, n. 384.

bien el de 'generaciones' y 'destrucciones', porque hacen pasar a un cuerpo de un estado a otro, mientras que el crecer y el menguar son afecciones de un sustrato corporal que permanece. C

Siendo más o menos así los razonamientos que defiende y establece el argumento, ¿qué opinan esos abogados de la evidencia, esos modélicos seguidores de las nociones comunes? Que cada uno de nosotros es gemelo, de dos naturalezas, doble —no como los poetas consideran a los Moliónidas[377], que estaban unidos ⟨en unas partes⟩ de su cuerpo y separados en otras—, sino que somos dos cuerpos que tienen el mismo color, la misma forma, el mismo peso ⟨y que ocupan el mismo lugar, por más que⟩ no los haya visto antes ningún hombre. Sólo esos estoicos han visto esta combinación, esta duplicación y ambivalencia, a saber, que cada uno de nosotros somos dos sustratos: uno, sustancia; el otro, D ⟨cualidad individual⟩[378]. Aquél está en constante flujo y mo-

---

[377] Los Moliónidas Éurito y Ctéato, hijos del dios Posidón (su padre mortal era Áctor) y de la mortal Molíone, pasaban por ser hermanos gemelos de talla y fuerza sobrehumanas (cf. *Ilíada* XI 709-752; XXIII 638-642) que participaron en la guerra entre su tío Augías y Heracles. Igual que ocurre en este pasaje (cf. también Plut., *Sobre el amor fraterno* 478C), algunas fuentes los caracterizan, ya desde época arcaica, como siameses de naturaleza monstruosa: cf. Hesíodo, frags. 17-18 Merkelbach-West; Ps.-Apolodoro, II 7, 2.

[378] Con su doctrina de los 'primeros géneros', los estoicos redujeron a cuatro el número de las 'categorías' aristotélicas (cf. *SVF*, II 369 y 371), de las cuales Diadúmeno nombra aquí expresamente la 'sustancia' *(ousía)* y la 'cualidad (individual)' ([*idiōs*] *poión:* 'individualmente cualificado'), mientras que más abajo (cf. 1083E y n. 382) se refiere implícitamente a las dos restantes, el 'modo' *(pōs échon:* 'dispuesto en un cierto modo') y la 'relación' *(pròs tí pōs échon:* 'dispuesto en un cierto modo en relación con algo'). A todas, por cierto, las llama Diadúmeno 'sustratos' *(hypokeímena),* utilizando este término en un sentido genérico, no en su acepción técnica de 'materia subyacente', que se utilizaba también, como sinónimo de

vimiento, sin crecimiento ni mengua, y no permanece absolutamente tal cual es; éste en cambio permanece tal cual es y crece y mengua y experimenta todo lo contrario que el primero[379]: ¡y eso que es congénito a él, está ensamblado a él, compenetrado con él y no procura a la percepción ningún medio de captar su diferencia[380]!

'sustancia', para designar la primera categoría. Acerca del estatuto —ontológico o lingüístico— de los primeros géneros del ser en el estoicismo, véanse J. J. D. Duhot, «Y a-t-il des catégories stoïciennes?», *Revue Internat. de Philos.* 178 (1991), 220-245; S. Menn, «The Stoic theory of categories», *Oxford Stud. of Ancient Philos.* 17 (1999), 215-247; y J. Brunschwig, «Stoic Metaphysics», en Inwood, *The Cambridge Companion...*, págs. 227-228.

[379] La sustancia, materia fluyente e inasible que subyace a todas las cosas, es completamente ajena a los fenómenos de crecimiento y mengua porque está sometida a un cambio perpetuo y no puede garantizar en sí misma la permanencia de ningún sustrato individual (cf. Dióg. Laerc., VII 150 = *SVF*, II 316; Posidonio, frag. 268, 8-11 Theiler). En cuanto a la individualidad cualificada, se trata del 'hálito vital' *(pneûma:* cf. Plut., *Contr.*, n. 31, n. 148, n. 187) que, en virtud de su movimiento tensor y su cohesión interna, imprime en la materia informe una identidad única y distinguible de cualquier otra y permanece idéntico a sí mismo a lo largo de la vida de cualquier organismo (cf. Posidonio, frag. 268, 11-13 Theiler; Sén., *Epíst.* 113, 11). En el primer nivel del análisis, por tanto, los estoicos aceptaban el argumento del crecimiento, en el segundo creían poder garantizar la permanencia de un sustrato corpóreo.

[380] En efecto, la materia y la cualidad se compenetran hasta tal punto (cf. *infra*, cap. 50, 1085E; Plut., *Contr.* 1054A-B) que resultan inseparables (mientras no sobrevenga la muerte del organismo: cf. Plut., *Contr.* 1052C y n. 331) y, como en las mezclas totales (cf. *supra*, cap. 37, 1077E-1078D y n. 321), ambos constituyentes, imposibles de percibir por separado al ser recíprocamente permeables, no por ello deben ser confundidos. Algunos estoicos del periodo medio de la escuela, como Mnesarco, discípulo y sucesor de Panecio, y Posidonio, perfeccionaron estos argumentos para demostrar la coexistencia en un mismo ser de la sustancia y la cualidad individual: cf. Estob., I 20, 7, 23-28 (= Posidonio, frag. 268 Theiler) y 29-40 (Mnesarco).

Con todo, cuenta la leyenda que el famoso Linceo veía a través de una piedra o una encina[381] y había uno en Sicilia que se sentaba en una atalaya y desde allí veía las naves de los cartagineses salir del puerto, aunque estuvieran a una distancia de un día y una noche de carrera[382]. Calícrates y E
Mirmécides, según dicen, construían carros recubiertos con alas de mosca y grababan en un grano de sésamo versos de los poemas de Homero[383]. Sin embargo, nadie ha distinguido ni establecido esta alteridad y diferencia que hay dentro de nosotros; ni siquiera nosotros nos hemos dado cuenta de que hemos nacido dobles y, en una parte de nosotros, estamos en constante flujo y, en otra, permanecemos idénticos desde el nacimiento hasta la muerte[384].

---

[381] Sobre la extraordinaria agudeza visual de Linceo, cf. *Cantos Cipríos* frag. 15 BERNABÉ; PÍND., *Nemea* X 61-63; APOLONIO DE RODAS, I 153-155.

[382] Esta anécdota, transmitida por numerosas fuentes antiguas en una pluralidad de variantes, figuraba entre los ejemplos suministrados por las escuelas de retórica a los aprendices de oradores, según nos refiere CIC., *Lúc.* 81.

[383] Acerca de estos escultores miniaturistas de época incierta, cf. PLINIO EL VIEJO, VII 85 y XXXVI 43; ELIANO, *Varia Historia* I 17.

[384] Como ha mostrado BABUT *(Commentaire...,* págs. 351-352, n. 703), la insistencia de Diadúmeno en la imposibilidad de percibir los dos sustratos que conforman todos los seres sugiere que el punto de mira de la crítica plutarquea sea la incompatibilidad de la propuesta de Crisipo con ciertos aspectos significativos de la doctrina estoica de la percepción. Como hemos visto en el capítulo 36 (cf. *supra,* 1077C-D y n. 315), los estoicos sostenían que la imagen de cualquier objeto impresa en nuestro principio rector ha de poseer todas las especificidades de su individualidad cualificada, de tal manera que no sea posible confundir ese objeto con otro muy similar. La objeción de Diadúmeno (¿cómo es que resulta imposible aprehender con los sentidos la unión íntima de ambos sustratos?: cf. también *Papiro de Oxirrinco* 3008, 6-18) parece apuntar contra un flanco desguarnecido por la solución estoica de la aporía del crecimiento: si las especificidades de un cuerpo son perceptibles por los sentidos, han de ser

Y eso que estoy simplificando más de la cuenta la doctrina, porque son cuatro los sustratos que ellos crean en cada uno o, por decirlo en otras palabras, de cada uno de nosotros hacen cuatro[385]. Pero bastan los dos anteriores para caer en
F el absurdo, si es que, cuando escuchamos a Penteo decir en la tragedia que ve dos soles y dos Tebas[386], no decimos que ve sino que no ve, pues está fuera de sí y tiene el juicio desquiciado. Sin embargo, a esos estoicos, que consideran dobles y biformes no una sola ciudad, sino todos los hombres y los animales y los árboles todos, así como los muebles, los instrumentos y los vestidos, ¿no los vamos a mandar a paseo por obligarnos a no comprender antes que a comprender? Cierto es que a lo mejor en este caso se les puede disculpar
1084A que inventen sustratos de naturaleza heterogénea, porque ningún otro subterfugio se les presenta en su aspiración de salvaguardar y preservar los fenómenos del crecimiento.

45. Pero cuando fabrican en el alma diferencias y formas de cuerpos en un número poco menos que infinito, nadie podría decir a qué pasión se aferran o qué otras hipótesis tratan a su vez de adornar, sino tan sólo que expulsan o más bien suprimen y destruyen por completo las nociones comunes y corrientes e importan además otras nociones extrañas y exóticas. Es, en efecto, perfectamente absurdo que consideren entidades corpóreas las virtudes y los vicios y, además

---

aprehensibles entre sus rasgos físicos inmediatos; pero, como tales rasgos están sujetos a transformaciones continuas, ello supone para los estoicos renunciar al carácter permanente de la individualidad cualificada y plegarse ante el argumento del crecimiento. Ante este reproche, los estoicos oponían su confianza intuitiva en la posibilidad de percibir tales rasgos individuales e intrasferibles: véase SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., pág. 404.

[385] Para las cuatro categorías estoicas, cf. *supra*, n. 378.

[386] Cf. EURÍP., *Bacantes* 918-919.

de éstos, las artes y todos nuestros recuerdos, y aun nuestras representaciones, pasiones, impulsos y asentimientos[387], pe- B ro digan que no se asientan en ningún sitio ni existe un lugar ⟨especifico⟩ para ellos, sino que les conceden un único conducto puntiforme situado en el corazón, donde encierran el principio rector del alma[388], ocupado por tantos cuerpos que la gran mayoría de ellos ha escapado a quienes son reputados expertos en delimitar y separar cada una de sus partes.

Pero convertir estas cosas no sólo en cuerpos, sino también en seres vivos dotados de razón[389], y encerrar en el corazón a tantos seres vivos —no a un enjambre pacífico ni amistoso, sino a una turba hostil y combativa[390]—, y hacer de cada uno de nosotros un parque zoológico o un establo o

---

[387] Sobre la corporeidad de todas las facultades morales y mentales del alma, consecuente con la propia corporeidad del alma en el estoicismo, cf. PLUT., *Contr.*, n. 148.

[388] Las facultades comprimidas en el principio rector del alma se distinguen de las restantes facultades o partes del alma en que no se asientan en ningún órgano corporal específico (como, por ejemplo, la función del lenguaje tiene su lugar propio en el aparato fonador), sino que residen todas por igual en un conducto estrecho situado en el corazón, desde el cual se irradian a través de todo el organismo: cf. PLUT., *Contr.*, n. 187.

[389] Cf. STOB., II 7, 5b7, 7-12 = *SVF*, III 306; SÉN., *Epíst.* 113, 2 = *SVF*, III 307 (pág. 75, 17-22): el alma es un ser vivo porque cumple las funciones vitales básicas de todo ser vivo (como percibir, reproducirse, etc.); ahora bien, la virtud es, según la definición estoica ortodoxa, el principio rector del alma, en sí mismo racional, en una disposición o modo de ser *(pōs échon)* determinado; luego la virtud es también un ser vivo racional.

[390] Igual que las virtudes, comparadas aquí a un «enjambre pacífico y amistoso» (cf. PLAT., *Menón* 72a7), también serían seres vivos, desde esta perspectiva, la «turba hostil y combativa» de los vicios que anidan en el alma. De hecho, Plutarco interpreta la teoría estoica como si sólo los vicios vivieran en el alma humana, haciéndose eco del pesimismo moral de Crisipo, ya criticado en otros pasajes (cf. PLUT., *Contr.*, n. 256).

un caballo de madera[391] (¿o si no cómo podríamos concebir y nombrar las ficciones de esos estoicos?): eso es por así decir el colmo del desprecio y de la trasgresión contra la evidencia y la experiencia común[392].

c Pero es que ellos dicen que no sólo son seres vivos las virtudes y los vicios y no sólo las pasiones —la cólera, la envidia, la tristeza, la alegría por el mal ajeno— ni las aprehensiones, representaciones e ignorancias, que no sólo son seres vivos las artes —la del zapatero o el herrero—, sino que, además, incluso de las actividades hacen entidades corpóreas y seres vivos[393]: ¡seres vivos de acciones como pasear, bailar, atarse las sandalias, saludar, insultar! De esto se sigue que también la risa y el llanto son seres vivos; y si lo son estas cosas, también la tos, el estornudo, el gemido, y —faltaría más— el escupitajo y sonarse la nariz y las restantes acciones: pues son acciones claras y distintas. Y que

[391] Como el corazón humano, el caballo de Troya albergaba en su seno una tropa hostil de guerreros.

[392] Los argumentos que los estoicos utilizaban para defenderse de estos ataques han sido extractados literalmente, por boca de un interlocutor anónimo, en Sén., *Epíst.* 113, 4-5; 9-10; 24. La tesis crisipea de las virtudes como modos de ser diferentes del principio rector es el antídoto más significativo señalado por Séneca para sortear las evidentes aporías de carácter lógico y físico que plantea la concepción de una pluralidad de seres vivos (las virtudes y los vicios) encerrados en un ser vivo (el alma); pero también esto choca con la objeción avanzada por el estoico cordobés *(Ibidem* 8): si en el estoicismo las virtudes son disposiciones permanentes *(diathéseis),* el alma no podría pasar transitoriamente de un estado a otro porque eso supondría la pérdida de unas virtudes a costa de otras.

[393] La clasificación tripartita de los seres vivos del alma en virtudes-vicios, artes y actividades corresponde exactamente a la taxonomía estoica de los bienes y los males psíquicos en disposiciones permanentes (virtudes y vicios), hábitos adquiridos (artes prácticas) y actividades (como el modo manifiesto de conducirse con prudencia o de pasear, etc.): cf. *SVF,* III 104 y 105.

no se enfaden al ser conducidos a estas conclusiones por el razonamiento que avanza gradualmente[394], recordando que Crisipo, en el libro primero de sus *Investigaciones físicas*, hace avanzar el argumento de esta guisa[395]: «No es posible D que la noche sea un cuerpo y no sean cuerpos la tarde, el amanecer y la mitad de la noche; ni que el día sea un cuerpo, y no lo sean ni el primero de mes ni el décimo ni el decimoquinto ni el trigésimo, lo mismo que el mes es un cuerpo y el verano y el otoño y el año entero»[396].

46. Pero, si se empeñan en sostener a toda costa tales opiniones contrarias a las prenociones comunes, las que se expondrán a continuación son ya contrarias incluso a sus nociones privadas, cuando tratan de engendrar el cuerpo más caliente por enfriamiento y por condensación el de textura más sutil[397]. En efecto, el alma es sin duda el cuerpo más caliente[398] y de textura más sutil[399]; sin embargo, ellos la producen por enfriamiento y condensación del cuerpo, que, a E modo de temple, transforma el hálito vital y lo hace pasar de

---

[394] El razonamiento que avanza gradualmente es el denominado sorites, al que Crisipo dedicó un tratado monográfico en dos libros (cf. *SVF*, II 15 [pág. 8, 9]).

[395] *SVF*, II 665 [págs. 197, 42-198, 2].

[396] Según Goldschmidt, *Le système stoïcien...*, pág. 41, estos enunciados de Crisipo no contradicen sino en apariencia el dogma estoico de la incorporeidad del tiempo: en la medida en que estas unidades de tiempo están íntimamente asociadas a fenómenos físicos (atmosféricos, astronómicos, etc.), participan en cierto grado de la naturaleza corpórea: cf. *SVF*, II 677b y 693. Véase también Brunschwig, «Stoic Metaphysics»..., págs. 215-216.

[397] La primera parte de este capítulo está casi íntegramente calcada sobre el comienzo del capítulo 41 de Plut., *Contr.*: cf. 1052F-1053A.

[398] Cf. *SVF*, I 135; II 773, 787, 1045.

[399] Cf. Plut., *Contr.*, n. 343.

vegetal a animado[400]. Pero dicen que también el sol se torna animado, una vez que el elemento líquido se transforma en fuego inteligente[401]. ¡Ha llegado el momento de imaginar que el sol es engendrado por enfriamiento!

El caso es que Jenófanes, como alguien le contara que había visto anguilas vivas en agua caliente, le dijo: «Pues entonces las coceremos en agua fría»[402]. Así, para esos estoicos se seguiría en buena lógica que, si engendran las cosas más cálidas por enfriamiento y las más ligeras por condensación, engendren a su vez las frías por calentamiento, las densas por disolución y las pesadas por dispersión, manteniendo una cierta similitud y ⟨coherencia⟩ dentro del absurdo.

F **47.** ¿No establecen la esencia y origen de la noción misma en contra de las nociones comunes? Pues la noción común es una representación[403] y la representación una impresión en el alma[404]. Pero la naturaleza del alma es una ex-

---

[400] Cf. Plut., *Contr.*, n. 341.

[401] Es decir, en 'éter' o fuego inteligente: cf. Plut., *Contr.* 1053A y n. 345.

[402] Jenófanes, frag. A 17 Diels-Kranz.

[403] Se trata de una definición inducida por Plutarco a partir de otras definiciones estoicas. En realidad, la 'noción' *(énnoia)* es una cierta clase de intelección depositada en el alma (cf. *infra*, 1085A-B y n. 407; *Sobre la inteligencia de los animales* 961C-D; Filón Alej., *La inmutabilidad de Dios* 34, 1-2 Wendland) y la 'intelección' *(nóēsis)* es una 'representación racional' *(logikḕ phantasía)*: cf. *SVF*, II 61 (pág. 24, 22-23) y 89.

[404] Según la doctrina de Zenón, en cualquier proceso perceptivo (cf. Plut., *Contr.*, n. 43) la representación queda impresionada en el principio rector del alma: cf. Sexto Empír., *C. prof.* VII 236 = *SVF*, I 58. Sin cuestionar esta explicación, Crisipo reinterpretó las palabras de Zenón en unos términos restrictivos: la impresión *(týpōsis)* de una representación es en realidad una alteración o modificación del principio rector: cf. *SVF*, II 55 y 56 (pág. 23, 6). Así salía al paso de la lectura, a su juicio insostenible, que

halación[405] difícil de impresionar a causa de su inconsistencia y, aun recibiendo una impresión, es imposible que la conserve[406]. En efecto, la generación y nutrición del alma, por un lado, al depender de sustancias líquidas, está sometida a un continuo proceso de ganancia y pérdida, y, por otro, 1085A la mezcla con el aire de la respiración renueva continuamente la exhalación, que se altera y se transforma por la corriente que entra desde el exterior y de nuevo sale hacia él. Cualquiera podría concebir más fácilmente un manantial de agua corriente que conservara figuras, impresiones y formas, pero no un hálito vital arrastrado en medio de vapores y humores y en continua mezcolanza con otro hálito procedente del exterior, por así decir inerte y heterogéneo. Pero tan poco caso

Cleantes había hecho de la definición zenoniana, al describir la impresión como una figura en relieve semejante a la huella de nuestros dedos sobre la cera (cf. *SVF,* I 484a-d). Si esto es así, cada impresión borraría las huellas de las impresiones precedentes y la memoria sería imposible: cf. *SVF,* II 55 y 56 (pág. 23, 15-24).

[405] En su esencia constitutiva, el alma es hálito vital o *pneûma (SVF,* II 774 y 777) pero, en cuanto que actúa dentro del cuerpo de un organismo vivo, su sustento proviene de los vapores y humores del propio organismo, que afluyen al alma desde la sangre *(SVF,* I 140 = I 521) o bien desde el aire inspirado *(SVF,* II 885 [pág. 238, 32-34]). Esta distinción era ortodoxa en el estoicismo antiguo, pero se olvidaba a veces tanto en el seno mismo de la escuela (Diógenes de Babilonia definía el alma como una 'especie de exhalación psíquica': cf. frag. 30 = *SVF,* III, pág. 216, 18-25) como fuera de ella (es el caso de Plutarco).

[406] Pese a los esfuerzos de Crisipo por salvar las aporías inherentes a la impresión 'en relieve', tal como la entendía su maestro Cleantes (cf. *supra,* n. 404), para los adversarios del estoicismo la propuesta de su discípulo no solucionaba el problema. En efecto, si el principio rector se altera cada vez que recibe una impresión sensorial, la afluencia simultánea y masiva de impresiones afectaría al alma de modo diferente en cada ocasión, lo que hace de todo punto imposible la conservación de ninguna representación y, por ende, deja sin explicar el fenómeno psíquico de la memoria: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* VII 376-377.

hacen de sus propias doctrinas que, aun definiendo las nociones como cierta clase de intelecciones que se encuentran
B depositadas en el alma[407] y los recuerdos como impresiones estables y seguras[408], aun proporcionando por lo demás una total solidez a las ciencias, en el sentido de que poseen un carácter inmutable y firme[409], luego establecen para estas cosas, como base y asiento, una sustancia escurridiza y dispersa, en flujo y movimiento constante.

48. Por lo que hace a la noción de elemento y de principio, es, por decirlo así, congénita universalmente en todos los hombres, en el sentido de que se trata de algo simple, no mezclado y no compuesto. Pues no es elemento ni principio[410] el resultado de una mezcla sino los componentes de una mezcla. Sin embargo, esos estoicos, cuando hacen de Dios, que es un principio, un 'cuerpo inteligente' y una 'inteligencia en la materia'[411], no lo declaran puro ni simple ni exento de componentes, sino configurado a partir de otra cosa y por
C causa de otra cosa[412]. En cambio, la materia, que es en sí

---

[407] Cf. *supra,* n. 403.

[408] Cf. PLUT., *Sobre la inteligencia de los animales* 961C; CIC., *Lúc.* 10 y 30.

[409] Cf. *SVF,* II 90, 93, 95.

[410] En la línea habitual de Platón (cf. PLAT., *Timeo* 48b), Plutarco no ve diferencias semánticas entre los conceptos de 'principio' *(archḗ)* y 'elemento' *(stoicheîon).* Pero para los estoicos los cuatro elementos están subordinados a los principios de la realidad (activo y pasivo: Dios y materia: cf. *supra,* 1076C-D y n. 304): aquéllos están sometidos a generación y destrucción a lo largo de los ciclos cósmicos y deben su existencia al principio activo, éstos son ingénitos e imperecederos: cf. *SVF,* II 299, 312, 408-409.

[411] Cf. *SVF,* II 300, 306, 310.

[412] Porque, según los estoicos, el cuerpo no puede existir sin la materia: cf. *SVF,* II 325 y 394. Ello quiere decir que si Dios es 'cuerpo inteligente', en cierto modo depende de la materia para existir: Dios sería un

misma carente de razón y de cualidad, tiene carácter simple y las propiedades de un principio[413].

Pero si Dios no es incorpóreo ni inmaterial, participa de la materia como de su principio. Porque si son una y la misma cosa la materia y la Razón, no interpretan bien la materia como irracional; si son diferentes, Dios sería una especie de administrador de ambas y no una realidad simple sino compuesta, porque a la inteligencia añadiría la corporeidad propia de la materia[414].

'modo de ser' de la materia (cf. Plot., *Enéadas* VI 1, 27 = *SVF*, II 314 [113, 28-30]).

[413] La materia es carente de Razón y de cualidad sólo si se concibe separada del principio activo («en sí misma», dice Plutarco), pero esta separación no se produce nunca en la realidad, sino tan sólo en nuestra mente *(kat'epínoian:* cf. *SVF*, II 409 [págs. 134, 44-145, 2]), pues ambos principios están unidos *ab aeterno* en una sola y misma sustancia cósmica. Por ello, no parece del todo apropiado atribuir únicamente al principio pasivo las propiedades de un principio, porque la materia sólo puede existir como materia cualificada (esto es, como realidad corpórea), y, paralelamente, Dios sólo puede existir como una «inteligencia-en-la-materia». En realidad, si aceptamos las premisas del argumento, ninguno de los dos principios del estoicismo cumpliría los requisitos de simplicidad y unicidad exigidos por Plutarco. Con todo, si la crítica de éste se concentra en el desequilibrio existente entre ambos principios (el activo está compuesto de cuerpo e inteligencia, mientras que el pasivo es simple en tanto que ausencia de cualidades), es porque los estoicos dieron una definición de la materia 'en sí misma', pero jamás se atrevieron a hablar de una Razón incorpórea, ni siquiera como idea concebible en nuestra mente (cf. *infra*, cap. 50).

[414] Como pone de manifiesto Plutarco con un argumento formalmente intachable, la doctrina estoica de los principios entraña el riesgo de resquebrajar el edificio del monismo metafísico de los estoicos. En efecto, si se pliega a éste, los principios se diluyen el uno en el otro (sólo existe una sola sustancia, que es al mismo tiempo materia-cualificada e inteligencia-en-la-materia: cf. *supra*, n. 413); en este caso, la doctrina de los principios no tiene sentido o, si lo tiene, es al precio de rebajarlos al nivel subontológico de lo incorpóreo, pues, igual que los incorpóreos, los principios son concebibles únicamente en nuestro pensamiento (pero entonces, ¿por qué

49. En cuanto a los cuatro cuerpos —tierra y agua, aire y fuego—, si bien los llaman elementos primeros, no sé cómo consideran a unos simples y puros, y a los otros compuestos y mezclados[415]. Pues afirman que la tierra y el agua
D no se cohesionan ni a sí mismos ni a otras cosas, sino que conservan su unidad gracias a su participación en la poten-

---

hablar de principio activo y pasivo, que son atributos de lo corpóreo?: véase LONG, *La filosofía helenística...*, pág. 154). En cambio, si los principios tienen un estatuto ontológico propio, en la medida en que hacen y padecen acciones, nos deslizamos inexorablemente hacia un sistema dualista: según la interpretación de Plutarco, existirían la Razón y la materia y Dios administraría su mezcla participando de la naturaleza de ambos. En opinión de BABUT *(Commentaire...*, págs. 372-374, n. 763), esta situación paradójica de la teoría estoica de los principios es resultado de aplicar a una metafísica de carácter rigurosamente monista un esquema cosmológico dualista. La difícil articulación de perspectivas (e influencias) monistas y dualistas preside también la propia concepción de la divinidad: véase K. ALGRA, «Stoic Theology», en INWOOD, *The Cambridge Companion...*, pág. 167 y n. 37 (con bibliografía).

[415] Se trata de una inferencia extraída por Plutarco de la teoría estoica de los elementos (y, en concreto, de su desigual fuerza cohesiva), que será expuesta en este capítulo. En rigor, Crisipo distinguía tres acepciones en el concepto de elemento: fuego o elemento por excelencia; ingrediente de cualquier cuerpo (los cuatro elementos); y semilla portadora de crecimiento y generación: cf. *SVF*, II 413 (pág. 136, 24-36). Este capítulo, dedicado a los cuatro cuerpos, trata de la segunda acepción estoica de elemento, pero Plutarco le aplica el significado unívoco y universal de principio simple y puro de la realidad, asimilable a la 'noción común' de *archḗ* (cf. *supra*, n. 410). Por eso, nuestro autor no puede entender cómo es posible que, en el estoicismo, unos elementos sean constituyentes de otros. Sin embargo, esto es coherente con el hecho de que los elementos se generan unos a partir de otros: el fuego etéreo es el elemento primordial, el único que sobrevive en la conflagración universal y, por ende, la semilla de todos los restantes elementos en el proceso de *diakósmēsis* (cf. PLUT., *Contr.*, n. 324, n. 348). Por eso, el fuego y el aire, que se genera en segundo lugar, son los elementos más tensores y cohesivos y su combinación constituye el *pneûma* que da forma a los restantes elementos (agua y tierra) y cuerpos compuestos: cf. *SVF*, II 418, 439, 440 (págs. 144, 43-145, 3).

cia del hálito vital y del fuego[416], mientras que el aire y el fuego, debido a su fuerza tensora, son autocohesivos y, al mezclarse con aquellos dos, les proporcionan tensión y las propiedades de estabilidad y existencia[417]. ¿Cómo entonces van a ser además la tierra o el agua un elemento, si no son simples ni primarios ni autosuficientes sino que están siempre necesitados de un principio externo que mantenga su ser en cohesión y lo preserve? Y es que ni siquiera han dejado abierta la posibilidad de concebir su existencia, sino que, formulada en estos términos, la doctrina de que la tierra es en sí misma un cierto ⟨elemento y sustancia⟩ contiene enorme confusión y oscuridad. Luego ¿cómo es que la tierra, si existe en sí misma, necesita que el aire le dé consistencia y cohesión? Pero es que la tierra no existe por sí misma, como tampoco el agua, sino que el aire, cuando contrae y condensa la materia de un cierto modo, produce tierra, y a su vez, cuando es disuelta y aligerada de otro modo, produce agua[418]. E

---

[416] Como ocurría en el capítulo 43 de Plut., *Contr.* (1053F-1054B y n. 358), Plutarco, siguiendo un uso extendido entre los propios estoicos, identifica terminológicamente el aire y el hálito vital *(pneûma),* que en rigor es, en la teoría articulada por Crisipo, una mezcla especialmente sutil y rarefacta de aire y fuego.

[417] La 'fuerza tensora' *(eutonía)* es un factor del movimiento tensor del hálito vital, que, en oleadas ondulatorias, se dirige simultáneamente hacia el interior y hacia el exterior de un cuerpo: cf. Plut., *Contr.*, n. 358. Como dice Plutarco, la fuerza tensora asegura a los cuerpos 'estabilidad' y 'existencia' *(tò mónimon kaì ousiôdes):* sabemos por otras fuentes (cf. *SVF,* II 451 y 452) que estas propiedades resultan del movimiento tensor hacia el interior de un cuerpo, mientras que su especificidad cualitativa es producto del movimiento hacia el exterior. Sobre la fuerza tensora del aire y el fuego, cf. Alej. Afrod., *Mezcl.* 4, pág. 218, 2-6 Bruns = *SVF,* II 473 (pág. 155, 32-36); véase Sedley, «Hellenistic Physics and Metaphysics»..., págs. 389-390.

[418] Como bien ha mostrado Babut *(Commentaire...,* págs. 378-379, n. 776), este pasaje no habla del ciclo de la transformación recíproca de los

Entonces ninguno de estos dos es un elemento, si es otra cosa la que les ha procurado a ambos existencia y generación.

50. Además, afirman que la sustancia, esto es la materia, es el sustrato de las cualidades, de manera que ésta es más o menos la definición que dan de aquélla[419]; pero las cualidades, a su vez, las consideran sustancias y cuerpos[420]. Sin embargo, estas afirmaciones encierran mucha confusión, porque si las cualidades tienen una sustancia particular, en
F virtud de la cual son y se denominan cuerpos, no necesitan otra sustancia, ya que tienen la suya propia. Pero si su único sustrato común es aquello que esos estoicos denominan sustancia y materia, está claro que aquéllas participan de la corporeidad sin ser corpóreas, puesto que lo que es sustrato y receptáculo necesariamente ha de ser diferente de aquello que recibe y de lo que es sustrato[421]. Sin embargo, ellos al-
1086A canzan a ver sólo la mitad del asunto, porque, si bien a la materia la denominan no cualificada, aún se resisten a llamar inmateriales a las cualidades[422]. Sin embargo, ¿cómo es posible concebir un cuerpo sin cualidad sin concebir una cualidad sin cuerpo? Pues el argumento que une lo corpóreo

---

elementos (si así fuera, no se respetaría el orden de generación de aquéllos, que Plutarco conocía perfectamente: cf. Plut., *Contr.* 1053A y n. 345), sino de la acción cohesiva del hálito vital (aquí llamado 'aire': cf. *supra,* n. 416) sobre los elementos pasivos, agua y tierra.

[419] Cf. Plut., *Contr.* 1054A y *SVF,* II 317 y 599 [págs. 184, 39-185, 1].

[420] Cf. Plut., *Contr.* 1054B y *SVF,* II 377, 383, 410 (pág. 135, 22-23), 467. La corporeidad de las cualidades es un corolario necesario de su acción vivificadora de la materia no cualificada, a la que imprime forma y movimiento.

[421] Cf. Plot., *Enéadas* VI 1, 29, 1-6; Alcínoo, *Didascálico* 11, 1.

[422] Esta argumentación entronca directamente con la problemática del capítulo 48, que afecta de lleno a la doctrina estoica de los principios: cf. *supra,* n. 413.

a toda cualidad impide a la mente captar ningún cuerpo que no esté provisto de cualidad[423]. Así que, según parece, tienen dos alternativas: o bien, oponiéndose a la incorporeidad de la cualidad, se oponen también al carácter no cualificado de la materia, o bien, discriminando la una de la otra, separan también a las dos entre sí[424].

En cuanto a la teoría que algunos de ellos proponen, cuando llaman a la sustancia 'no cualificada' no porque esté privada de toda cualidad, sino porque tiene todas las cualidades[425], es especialmente contraria a la noción común,

---

[423] En rigor, los estoicos sí podrían concebir esos objetos mentales, pertenecientes a la clase de los incorpóreos (cf. *supra*, n. 252), sin que ello afectara al núcleo de su doctrina de los principios. Pero Plutarco parece exigir aquí a los estoicos que se atrevan a concebir la existencia simétrica de ambos principios (materia no cualificada y cualidades inmateriales o incorpóreas), porque, de lo contrario, carece de todo sentido proponer un sustrato material no cualificado si es imposible imaginar ningún solo cuerpo que no esté provisto de cualidades.

[424] Los términos del dilema planteado por Diadúmeno a los estoicos son los siguientes: o descartan el carácter no cualificado de la materia o se resignan a disociar eternamente materia y cualidades, si es que sostienen la existencia simultánea de un sustrato material carente de cualidades y de unas cualidades corpóreas: en efecto, como ha quedado dicho al principio del capítulo (cf. 1085E-F), una cualidad corpórea no necesitaría otro sustrato material distinto del que ya tiene por sí misma.

[425] Esta idea, que no se halla atestiguada en ningún otro testimonio relativo al estoicismo, es quizá un intento de salir al paso de algunas de las aporías que los adversarios académicos del Pórtico supieron ver en la doctrina estoica de los principios y que han sido resumidas por Diadúmeno en los capítulos 48 y 50. Una materia portadora de todas las cualidades sólo puede entenderse de dos maneras: o como una sustancia susceptible de recibir todas las cualidades porque las alberga *in nuce* dentro de sí misma o como una sustancia que recibe simultáneamente todas las cualidades. Esta segunda alternativa es la que refuta Plutarco apelando al sentido común (así es como entiende aquí el vocablo 'noción'); pero es quizá la primera alternativa la que estuviera en la mente de ese grupo de estoicos que propusieron la idea de una materia receptora de todas las cualidades: de ser

B puesto que nadie concibe como privado de cualidad lo que no es ajeno a ninguna cualidad, ni como impasible lo que por naturaleza es susceptible de todas las pasiones ni como inmóvil lo que está sujeto a toda clase de movimientos. Pero es que la dificultad anterior no queda resuelta, a saber, que, aunque la materia sea percibida siempre acompañada de alguna cualidad, ella es percibida como si fuera distinta y diferente de la cualidad.

así, habrían atribuido a la materia inerte una propiedad que en el estoicismo se predicaba no del principio pasivo, sino de la sustancia etérea primordial que contiene en su seno las razones seminales de todas las cosas (cf. PLUT., *Contr.*, n. 348) y que, en algunas fuentes, es denominada 'materia' o 'sustancia sin cualificar': cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* X 312 = *SVF*, II 309; DIÓG. LAERC., VII 137 = *SVF*, II 580 (pág. 180, 7-8). Para una discusión pormenorizada de estos pasajes, cf. BABUT, *Commentaire...*, págs. 382-383, n. 786.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS*

* En la relación de pasajes figuran entre paréntesis las ocurrencias de nombres propios no respaldados por el texto griego original, pero que ha parecido oportuno introducir en la versión castellana por motivos de claridad.

ÍNDICE DE OBRAS MENCIONADAS POR PLUTARCO

ÍNDICE DE PASAJES DEL *TIMEO* DE PLATÓN MENCIONADOS EN LOS *TRATADOS PLATÓNICOS* DE PLUTARCO

ÍNDICE DE PASAJES DE LOS *TRATADOS ANTIESTOICOS* RECOGIDOS EN *STOICORUM VETERUM FRAGMENTA* (*SVF*)*

Las contradicciones de los estoicos

* En las notas a la traducción, se ha remitido a la cita exacta de los fragmentos de H. von Arnim *(SVF)* en aquellos pasajes donde Plutarco ofrecía *ipsissima verba* de Crisipo; Aquí recogemos todos los pasajes de los *Tratados antiestoicos* reunidos en *SVF*

Sobre las nociones comunes, contra los estoicos

ÍNDICE GENERAL

TRATADOS PLATÓNICOS

TRATADOS ANTIESTOICOS

ÍNDICES